

الفهرس

| | | | |
|-----|--|---|-----------------------|
| 7 | في مفهوم الايقاع | : | محمد الهادي الطرابلسي |
| 23 | ألف الفصل | : | حسن حمزة |
| | فعل الكلام من خلال كتاب المصنف في | : | الظاهر المظفر |
| 53 | أبواب التوحيد للمقاضي عبد الجبار | : | |
| | العنصر العربي في لغة قبائل اليوربا | : | أحمد طلعت سليمان |
| 75 | - دراسة لغوية - | : | |
| 131 | الالتفات في القرآن | : | الشاذلي الهيشري |
| | السياسة الدينية لفرنسا على الجبهة تجاه | : | التليبي العجيلي |
| | التونسيين المجندين في الحرب العالمية | : | |
| 173 | الاولى | : | |
| 225 | الحكم في القرآن | : | محمد المختار العبيدي |
| | محاولة في تجديد وضع القصص في الأدب | : | فرج بن رمضان |
| 241 | العربي القديم | : | |
| 277 | تقويم المعجم العربي القديم | : | رفيق بن حمودة |

في مفهوم الإيقاع

بقلم محمد الهادي الطرابلسي

لفظ الإيقاع مصطلح فني طرأ عليه في دراسات الشعر الحديثة من التغير الدلالي بمقتضى التضييق والتوسيع الذي حصل لمفهومه ما أضعف صبغة الاصطلاح فيه وولد في الكلام عليه صورا مجازية أكثر مما أثبت فيه من الحقائق العلمية .

وكثيرا ما لا تدرك اللفظة مرحلة التجويد المصطلحي والتجريد المفهومي إلا بعد أن تمرّ بمرحلة التجريب المجازي الشعري (1) . لكن إذا تأخرت فيها عملية التنظيم العلمي غلب عليها الغموض وقلة الضبط ، وهو ما حصل للفظ الإيقاع .

وقد اخترنا أن نبين ذلك بتحقيقنا في وضعيّة مفهومه في العربية وبمناقشتنا الآراء المقترحة في بابه لأنه من مسائل علم الشعر وعمله الجوهرية . وسنمهد

(1) في مرحلة التعبير المجازي الفاصلة بين مرحلة التعبير الحقيقي الأصلي ومرحلة التعبير الاصطلاحي العلمي ، انظر : الفارابي ، كتاب الحروف ، الفصل الحادي والعشرون ، ص 141 ، تحقيق محسن مهدي ، بيروت 1986 ، وعبد السلام المسدي ، قاموس اللسانيات ، ص 48 - 49 ، تونس 1984 .

لذلك بتقديم الإطار العلمي الكفيل بمساعدة الدارس على الخوض في المصطلح والمفهوم .

الألفاظ وحدات مادية تتكوّن من موادّ صوتيّة وتمثّل في أحجام معيّنة ، وتصاغ في أبنية صرفية تجعل منها أدوات قابلة للجمع والترتيب ، والخزن والتأليف ، والعدّ والإحصاء . أمّا المفاهيم فهي متصورات ذهنية لا تحمل في ذاتها من الصفات ما يجعل لها حدوداً بيّنة ولا ما يدلّ على ضيق فيها أو سعة ، ولا ما يمكن الدارس من تجميعها أو تخزينها أو وضع المعاجم الوافية فيها . إنّ فيها من المرونة والنماء ما يقوّي صلتها بتقدّم العلوم واتساع الثقافة وازدهار الإبداع وتطوّر الحياة ، ويجعلها مستعصية على كلّ تكييف ماديّ مسبق ، غير قابلة للتولد اللغوي . أمّا الألفاظ فهي - بعكس المفاهيم - تنمو بالمواضعة العفويّة ، وقد تتولّد بالاصطلاح المدرّس .

والطاقة اللفظيّة لاستيعاب المفاهيم كبيرة في كلّ لغة ، لكن هذه الطاقة بطيئة التوليد للجهاز اللفظي . فقد يطرق باب اللغة من المفاهيم ما يبقى فيها غامضاً ، حولها حائثاً غير مرتكز على أساس بسبب تأخر ظهور الألفاظ المناسبة المعبرة عنها .

وليست اللغة رصيда من المفردات المجردة القابلة - عند الحاجة - لاستيعاب مختلف المفاهيم . فالمفهوم هو الذي يولّد الحاجة إلى اللفظ ، ولا يوجد لفظ يولّد الحاجة إلى مفهوم .

ويمثّل تبلور المفاهيم العامة ووضع الألفاظ المعبرة عنها عمليّتين تتمّان في كلّ لغة بشكل طبيعيّ عادة ، فاللغات لا تتفاوت في طاقة التعبير . فكلّ لغة قادرة مبدئياً على أداء المفهوم الذي ابتدعه الناطقون بها واستيعاب المفاهيم التي ابتدعها الناطقون بغيرها . وإنّما التفاوت يكون بين الشعوب في تطوير العلوم وتوليد المفاهيم .

ولذلك كان وضع المفاهيم الخاصة والمصطلحات الفنية يختلف عن وضع المصطلحات العامة والألفاظ اللغوية الجارية . فوضع المصطلحات الفنية لا يتم - إلا قليلا - بالمواضعة المشتركة الطبيعية . فهو - في الغالب - يتم بالاصطلاح المختص .

وإذا كان لا يتصور أن توضع ألفاظ مبهمة لتستقبل المفاهيم المحتملة الحدوث في اللغة أو الطارئة عليها إلا أن يكون ذلك من باب اللعب بالألفاظ أو من باب تجسيم الوحدات اللفظية المهملة الممكنة نظرياً ، فإنه قد تظهر في اللغة بالفعل أو تطرأ عليها بعامل التفاعل الثقافي من المفاهيم ما يظل فيها مضمونا بلا إطار ومعنى بلا لفظ وروحا بلا جسد حتى يفرغه أولو الوضع في القوالب وبذلك توابك اللغة ركب التطور الدلالي والتقدم العلمي . لذلك بإمكاننا أن نتحدث عن الثروة المفهومية على أنها ظاهرة قد تعيشها اللغات في بعض ميادينها أو بعض علومها في أطوار معينة من حياتها دون أن يكون بإمكاننا الحديث عن ثروة لفظية (2) حيث لا يكون لهذه العبارة أي معنى .

ولنا في كتاب سيبويه (ت 180 هـ) (3) مثال حي على الثروة المفهومية التي عرفها النحو العربي في طور بداية الكتابة فيه . فإذا صرفنا النظر عن مسائل بداية التفكير في النحومتي كانت عند العرب ، وكيفية ترتيب مسائله وتحديد قواعده ، ورواده من المؤلفين فيه المحتملين ممن قد يكون صاحب الكتاب اعتمدتهم ، وحظهم من تجويد المفهوم وضبط المصطلح وغير ذلك من

(2) ما عناه بدرأوي زهران بعبارة « الثروة اللفظية » في نعتة كتاب الألفاظ لعبد الرحمان بن عيسى الهمداني (ت 327 هـ) ، ط 2 ، مصر 1981 ، وفي المقدمة (بداية من ص 28) التي خصص بها الكتاب عند التحقيق ، تصلح له - في تقديرنا - عبارة « الرصيد اللفظي » تحاشيا للالتباس الذي قد يحصل بين مفهوم التضخم الذي قد لا يفيد ومفهوم الثروة المثمرة .

(3) ط . بيروت د . ت . ، 5 ج ، بتحقيق عبد السلام محمد هارون ، وأصل التحقيق مؤرخ بمصر 1966 .

الأسئلة التي لا بدّ أن يطرحها المفكر في نشأة النحو العربي ، لاحظنا في الجملة أنّ الرصيد المفهوميّ في الكتاب يفيض على الرصيد المصطلحي (4) بمعنى أنّ فيه من المفاهيم المجردة والآراء الناضجة ما عبّرت عنه الجمل الطويلة والتعابير الغامضة دون أن يكون قد أفرغ جميعه في مصطلحات فنية . ومن الصعب أن نتصوّر أنها مفاهيم كانت قد وضعت لها مصطلحات قبل سيّويه وأنّ غياب هذه المصطلحات في الكتاب يفسّر بأنّها لم تحظ بالحفظ والتدوين ، لأنّ تصوّر عكس ذلك أقرب إلى منطق الأشياء . ولعلّ الثروة المفهوميّة في كتاب سيّويه دليل على أنّ كثيرا من مسائل النحو معه بدأت ، وذلك في الأبواب التي قلّت فيها المصطلحات الفنيّة على الأقلّ .

على أنّ الثروة المفهوميّة في اللغة قد تكون أيضا علامة على نزعة علم جديد إلى الدخول فيها حيث لم تظهر فيها موادّه ولا نوقشت فيها مسائله . وإذا لم يجوز أن نتحدّث عن الثروة اللفظية في اللغة ، فإنه يجوز أن نتحدّث عن التضخّم اللفظيّ وذلك في الحالات التي تتعدّد فيها الكلمات للمعنى الواحد أو في الحالات التي تكثر فيها المصطلحات في بعض العلوم دون أن تكون المفاهيم التي وضعت لها من الأهميّة والحيويّة ما يجعلها تستعمل وتتطوّر وتتولّد . هذا شأن علم العروض في العربية ، فهو من العلوم التي استقرّت مسائله الكبرى منذ القديم وأهملت مفاهيمه الجزئية لضعف قيمتها العلميّة وقلّ رواجها إلى حدّ أصبح من الصعب معه أن نبيّن المقصد من الكثير منها .

وللغويين في وضع المصطلحات الفنية طرق ترجع إلى الاستنباط باعتماد المجاز عادة ، والاشتقاق ، والاقتراض من غير اللغة المعنية طبعا ، والنحت .

ولعلّ وضع المصطلح وضعا عفويًا على أيدي المتخصّصين في كلّ ميدان ، أكبر عامل في تكوين المصطلحات الفنيّة وبلورة مفاهيمها . لكنّ المصطلحات لا تتكرّس والمفاهيم لا تبلور إلّا إذا حصلت المعرفة الكافية بموضوعاتها والإلمام بالمستوى الذي بلغته مناقشاتها .

أمّا حالات عدم ظهور المصطلح للمفهوم الجديد ، أو اختلاف المصطلح للمفهوم الواحد من مستعمل إلى آخر أو غلبة الفوضى عند كثرة المصطلحات أمام تشعب المفاهيم فكثيرا ما تكون علامات على عدم استقرار المفهوم . وهذا علامة - في الواقع - على عدم اتفاق المستعملين على المرجع الذي يرتبط المفهوم به وعدم تساويهم في إدراك حقائق الأشياء المعبر عنها ، وهو - في باب العلوم - علامة على أنّهم لم يدركوا دقائق العلم بنفس الدرجة أو أنّهم لم يصلوا إليها من نفس الطريق .

والفوضى ملحوظة اليوم في بعض مجالات العلم وسجّلات المعرفة . ولعلّ التقدّم في العلم والمعرفة غير ممكن قبل إصلاح الأدوات وتنظيم المناقشات . وسنبيّن بدرسنا مفهوم الإيقاع (5) أنّ الفوضى الملحوظة اليوم في بعض العلوم كعلم الشعر حيث تكثّر المصطلحات وتشعب المفاهيم ليست دائما وأبدا صدّي لاجتهادات وإضافات تبعت استيعاب العلم والسيطرة عليه ، وإنما هي في كثير من الأحيان صورة من قلة الإلمام أو التسرّع في الأحكام .

ولفظ الإيقاع في الأصل من مصطلحات علم الموسيقى لا من مصطلحات علوم اللغة بوجه عامّ ولا من مصطلحات علم العروض وكتب نقد الشعر القديمة بوجه خاصّ .

(5) نقتصر في هذا البحث على درس مفهوم الإيقاع ولا نتعرّض للنظريات الإيقاعية .

فحتّى مادّة « وقع » في كتاب العين للخليل (ت 175 هـ) - وهو واضع علم العروض - لا تتضمّن لفظ الإيقاع في مشتقاتها . وليس في لسان العرب غير هذا التعريف الموجز : « الإيقاع من إيقاع اللّحن والغناء وهو أن يُوقَعَ الألحان ويبيّنهما . وسمّى الخليل - رحمه الله - كتابا من كتبه في ذلك المعنى كتاب الإيقاع » .

ولا يكاد يخلو مصدر من مصادر الموسيقى والغناء من تعريف للإيقاع فضلا عن مصطلح الإيقاع نفسه وأنواع الإيقاعات وما يتّصل بها من خصائص . من ذلك قول ابن سينا (370 - 428 هـ) في كتاب الشفاء وقد تبنّاه معنى ولفظا غير واحد ممّن عرّفوا الإيقاع بعده وهو : « الإيقاع من حيث هو إيقاع هو تقدير ما لزمان النّقرات فإن اتّفق أن كانت النقرات منغمّة كان الإيقاع لحنيا وإن اتّفق أن كانت النقرات محدثة للحروف المنتظم منها كلام كان الإيقاع شعريا » (6) .

ومّا يفهم من هذا الكلام أنّ مصطلح الإيقاع قد يستعمل للتعبير عن موسيقى الشّعر لکنّه يكون إذاك مصطلحا منقولاً من علم الموسيقى الى علم العروض .

والذي يستخلص ممّا مرّ - في الجملة - أنّ الإيقاع ظاهرة صوتية أعمّ من الوزن (7) في الكلام المنظوم وأنّه وقف على المادّة الصوتيّة لا يتعدّاها وفي ذلك

(6) كتاب الشفاء - جواع علم الموسيقى ، تحقيق زكريا يوسف القاهرة 1956 ، ص 81 ، وانظر : أبا منصور الحسين بن زيلة (ت 440 هـ) ، الكافي في الموسيقى ، تحقيق زكريا يوسف ، القاهرة 1964 ، ص 44 ، ذكره رشيد السلامي في بحث له مرقون نال به شهادة الكفاءة في البحث من الجامعة التونسية بعنوان وضع إطار لدراسة الإيقاع في الموسيقى والشعر العربيّين ، ناقشه سنة 1986 .

(7) نعي به هنا - وفي كامل البحث - الوزن العروضيّ وهو وزن منمّط مشترك ، ومثاله في العربية بحور الخليل وقواعدها العروضية .

ما يفسّر غياب مصطلح الإيقاع من علم العروض ونيابة مصطلح الوزن عنه في الدلالة على موسيقى الشعر فيه .

أمّا في الحديث فلا يكاد يخلو اليوم تأليف في الشعر من كلام في الإيقاع ، وهذه الظاهرة تعكس شعورا عند المحدثين بضرورة تطوير البحث في أوزان الشعر وما يتّصل بتوظيف (8) الأصوات فيه وما يظنّ أنه يلحق بذلك من عناصر الإيقاع ، في مسائل - إن استأثر علم العروض وعلم القافية بتفصيل جوانبها المقيّدة المشروطة - فإنّ جوانبها العرضيّة لم تحظ بالدّرس والتحليل ما عدا إشارات في بعض أبواب علم البلاغة ونقد الشعر لم تعتمد فيها - مع ذلك - سياقات النصوص . لكنّنا نجد في كلام الدّارسين المحدثين تحت عنوان الإيقاع من التضييق والتوسيع للمفهوم ، ومن التعسّف بإحكام ما ليس من عناصره فيه مرّة وإقصاء ما لا شكّ في انتمائه إليه مرّة أخرى ، ما جعل المصطلح قلّقا والمفهوم سائبا ، والخلاف بين الدّارسين كبيرا .

وهذا الخلاف يدلّ على تعدّد أطراف الاجتهاد ومصادره وبدلّ - في بعض وجوهه - على تقدّم في العلم وتطوّر في التفكير ، لكنّه يدلّ أيضا على تفاوت في تقدير الحقائق وخلط في تدبير المسائل أحيانا .

وقد بدأ الاشكال بما عمد إليه بعض الدّارسين من تقويض الصلة بين الموسيقى والإيقاع والتبرّم من الضّرر الذي ظنّ أنّ العامل الموسيقي يدخله على مفهوم الإيقاع (9) . والحال أنّ الإيقاع كما بيّنا مجتلب من علم الموسيقى

(8) التوظيف عندنا هو استعمال جملة الوسائل اللغوية - وهنا مختلف عناصر المادة الصوتية - استعمالا خاصا لغاية أدبية جمالية أو تأثيرية يتجاوز مستوى الإخبار والتوصيل ، بل هو استعمال يتناسب تناسبا عكسيا مع استعمال هذه الوسائل لغاية الإخبار والتوصيل .

(9) انظر : حاتم الصكر « ما لا تؤدّبه الصفة - بحث في الإيقاع ، والإيقاع الداخلي - في قصيدة النشر خاصة » ضمن أعمال مهرجان المربد العاشر ، بغداد 1989 ، ص 8 - 9 .

مصطلحا ومفهوما وإن اختلف مرجعه في علم الشعر عن مرجعه في علم الموسيقى .

على أن المسألة التي أخذت حيزاً أكبر من غيرها في اهتمامهم هي مسألة صلة الإيقاع بالوزن . وقد أكد تحقيقهم في طبيعة هذه العلاقة جملة من الحقائق ، منها القول بأن الإيقاع غير الوزن ، والذهاب الى أن الوزن ليس إلّا صورة محققة من ضروب إيقاعية مشتركة وأنه لا ينفي إمكانية استنباط أوزان أخرى تقعد ضروباً أخرى من الإيقاعات المشتركة . إذ « كل وزن إيقاع وليس كل إيقاع وزناً » (10) ، ومنها أيضاً أن الوزن ظاهرة أساسها المادة الصوتية والجرس الموسيقي .

لكنهم بعد ذلك اختلفوا في تحديد طبيعة إيقاعات الوزن ونعتها كما اختلفوا في مفهوم الإيقاع والمرجع الذي يحيل عليه . فاقرن الوزن في أغلب الدراسات بنعت « الإيقاع الخارجي » ، ربّما لأنه يكون جاهزاً قبل النصّ ومشتركا بين النصوص غير مختص بواحد منها ، واقرن عند البعض بنعت « الإيقاع العام » (11) حيث اعتبر أن الوزن لا يخرج عن أن يكون في النصّ ، فهو إيقاع داخليّ بوجه من الوجوه إلّا أنه لما كان غير متنوع كالذي سمي « إيقاعاً داخلياً » ، اختيرت له التسمية بـ « الإيقاع العام » . وقد عكس الأمر في تقدير البعض الآخر فنعت الوزن بالإيقاع الداخلي (12) ، للاعتبارات التالية :

(10) عبد الرضا علي ، الإيقاع الداخلي في قصيدة الحرب ، من أعمال مهرجان الربيع المذكور ، ص 3 - 4 .

(11) المرجع السابق .

(12) عبد الجبار داود البصرية ، إيقاع الشعر الحرّ بين النظرية والإبداع ، من أعمال مهرجان الربيع المذكور ،

- أن الوزن « يكمن وراء رسم الكلمات ، فبعض الحروف تكتب ولا تدخل في إيقاع الشعر وبعضها لا تكتب وهي أساسية في الإيقاع .
- وأنه يكمن خلف أصوات الكلمات ، فليس لتغير الصوت ونوع الحرف أثر في وزنه .

- وأنه يكمن خلف بنية الكلمة ولا يشترط تطابق المفردة العروضية مع المفردة اللغوية .

- وأن الصورة العروضية للوزن ليست شكله الظاهر وإنما هي فرض يمكن أن تكون له بدائل أخرى من جنسه أو من جنس مغاير كالأرقام الحسابية والرسوم البيانية » .

أما مفهوم الإيقاع غير المرتبط بالوزن فأساسه عند بعضهم المادة الصوتية الموظفة في النصوص الشعرية توظيفا متنوعا من نصّ إلى آخر بل من موضع إلى موضع آخر في صلب النص الواحد أيضا وهو « الذي يلاحظ من خلال تكرار الحروف والمفردات والجناس والطباق وتوازن الجمل وتوازيها . . . » (13)

أما المنكرون أصلا لأثر العامل الموسيقي في الإيقاع غير المرتبط بالوزن فإنّ منهم من أسس مفهوم الإيقاع على عنصر الحركة - بمعنى النسق المعين بين عناصر الكلام - وأخرج المادة الصوتية من الحساب جملة ، وألحق كلّ الظواهر التي لها صلة بالأصوات بباب الوزن أو بما سمّي بالإيقاع الخارجي .
فالإيقاع الخارجي - بهذا الاعتبار - « حركة صوتية تنشأ من نسق معين بين العناصر الصوتية في القصيدة . ويدخل ضمن هذا المستوى كلّ ما يوفره

(13) عبد الجبار داود البصري ، ص 4 وعبد الرضا علي ، ص 12 ، في المرجعين السابقين الذكر .

الجانِب الصوتي من وزن وقافية وتكرار في المقطع الصوتي الواحد أو في الكلمة أو في الجملة ومن محسنات بديعية وما إلى ذلك . وأما الداخلي فهو حركة موقّعة في بناء القصيدة أو نسيجها ، مجردة من عنصر الصوت . وهي حركة لا يتم إدراكها من خلال حاسة السمع أو البصر ، وإنما من خلال فهم متكامل لنموّ الحركة داخل البناء الكلي للقصيدة » (14) .

ومن الدّارسين من لم يخرج الأصوات من مفهوم الإيقاع ، ولكنه اعتبر المادة الصوتية أضعف عناصره فضلا عن أنها قد تغيب تماما في النصّ ويبقى النصّ - مع ذلك - موقّعا بدعوى أنّ الإيقاع يكون بغير الأصوات أيضا ، أما مقوّمات الإيقاع الأساسية فهي أنساق الحركة والمعنى والفكرة والمضمون (15) .

وهكذا جاز عندهم الحديث عن « إيقاع الفكرة » ، بل جاز عندهم أيضا - بما توهموه من تحرير مفهوم الإيقاع من هيمنة المادّة الصوتية - الحديث عن إيقاع نظام النقط ومحلات البياض ، والحديث عن إيقاع اللوحة وغيرها من مظاهر الفنون الجميلة التي تعتمد الكلام (16) .

والحقّ أنّ مفهوم الإيقاع قد التبس - فعلا - بمفهوم الوزن حتّى غلب على أذهان الكثيرين أنّ هذا هو ذاك بعينه ، وأنّ مصطلحي الإيقاع والوزن مترادفان . وربما يفسّر ذلك بالصلة الحميمة بينهما وهي صلة الأصل بالفرع ، والكلّ بالجزء . ومما يفسّر ذلك أيضا أنّ للوزن حضورا دائما في الشعر القديم

(14) خالد سليمان ، في الإيقاع الداخلي في القصيدة العربية المعاصرة ، من أعمال مهرجان الربيع المذكور ، ص 25 ، وانظر أيضا : حاتم الصكر ، المرجع السابق الذكر ، ص 10 - 12 .

(15) حاتم الصكر ، المرجع السابق الذكر ، ص 21 .

(16) المرجع السابق ، ص 13 .

وشاملا لأطراف النص ؛ أما الإيقاع فحضوره عرضي غير مقيد ولا مشروط . فكانت النتيجة أن استأثر الوزن باهتمام علماء العروض ونقاد الشعر فقلّ اهتمامهم بغير الوزن من ظواهر الكلام الإيقاعية بل صرفت أنظارهم أيضا عن ملاحظة الإيقاع الذي قد يكون في بعض النثر (17) .

ومن الثابت أيضا أنّ اقتران مفهومي الوزن والإيقاع معا منذ القديم بالمادة الصوتية وبطبيعة الكلام الموسيقية جعل الظاهرة الصوتية تحظى باهتمام الدارسين خطوة كبيرة لا نشك في مشروعيّتها ولكن لم نلاحظ أنه قد صحبها عندهم اهتمام بضروب التوقيع (18) التي قد تحضر في الكلام من نوع ترتيب الحركة وتنسيق الألوان وحسن توزيع الوحدات الفكرية في السياق .

ولكن من الإجحاف أن نعتبر أنّ الاحتكام إلى المادة الصوتية في تقدير الإيقاع قد أفسد التحقيق في الموضوع والتحديد للمفهوم أو أنّ التوسل بمفهوم الإيقاع في الموسيقى قد أدخل الضيم على حقيقة الإيقاع في الشعر .

فإذا كان قد حصل فعلا خطأ في التقدير ، وتأكّد أنّ العامل الموسيقيّ أجنبيّ عن مفهوم الإيقاع الذي يكون في الكلام فلمّ الإبقاء على مصطلح الإيقاع في دراسة الشعر؟ ولمّ التماذي في الحديث عن ضروب التوقيع غير

(17) انظر في إيقاع السجع : Mahmoud Messadi, *Essai sur le rythme dans la prose rimée en arabe*, Tunis 1981.

وفي إيقاع القرآن :

Pierre Crapon de Crapona, *Le Coran : aux sources de la parole oraculaire, structures rythmiques des sourates mekoises*, P.U.F, Genève 1981

وكمال بوخرخيص ، خصائص الإيقاع في القرآن - جزء عمّ ، بحث مرقون ، وقد نوقش في نطاق شهادة الكفاءة في البحث بكلية الأدب من الجامعة التونسية ، تونس 1988 .

(18) سنخصّ هذا المصطلح بالتعليق والمفهوم الذي يرتبط به بالتحقيق فيما يلي من بحثنا هذا .

الصوتية تحت عنوان الإيقاع ، وهو مصطلح يدعو إلى التفكير في المادة الصوتية الموظفة توظيفاً جمالياً ويلتبس بمفهوم الإيقاع الذي يكون في الموسيقى ؟ وإذا ثبت أن ضروب التوقيع التي قد تحضر في الكلام من قبيل الحركة والتلوين والتعبير والتفكير . . . حقيقة بالدرس وجديرة بالاهتمام - والأمر ثابت عندنا أيضاً ومتأكد - فلم لا يختار لها من المصطلحات ما يفي بحاجة المفهوم فيها ويعرب عن دقة الموضوع الذي يجمع معانيها ويمنع غيرها من الالتباس بها ؟

إن ما لحق التفكير (19) في الشعر من تطوّر وما سُجِّل من توسيع لآفاق دراسة الشعر وإثراء أدوات التحليل في مناهج الدرس مما يدعو اليوم إلى تنويع زوايا النظر في النصّ وتجاوز ملامح الشعر الظاهرة والمتصلة بالحسّ المادّي إلى ملامحه الخفية المتصلة بالحسّ الشعوريّ والذهنيّ . كلّ ذلك ينبغي أن ينهض به الدارسون ويعطوه حقّه الكافي من التحليل ، على أنه يكون من باب التضييع للجهود أن يدرج ذلك تحت العناوين والمصطلحات التي يعتقد أنها لبست المسائل وعطلت النشاط وأدخلت الضيم على العلوم .

فإذا حصل الاقتناع - والاقتناع عندنا حاصل - بأن مفهوم الإيقاع - كمفهوم الوزن - مؤسس على المادة الصوتية ، وأنّ ضروباً من التوقيع بغير الأصوات قد تعمل أيضاً في الكلام ، تحتمّ الإبقاء على مصطلح الإيقاع لما كان موضوعه الأصوات والموسيقى ووجب استبدال مصطلح الإيقاع في التعبير عن الضروب الأخرى والدلالة عليها بمصطلح آخر أنسب لها . والمصطلح المنشود قد يكون لفظ التوقيع المثبت في اللسان والمستعمل لهذه المعاني ومثيلاتها .

(19) ليس هذا التفكير الجديد وليد الشعر الجديد وما تحقّقت فيه من نزعات ، لأنّ الشعر القديم نفسه لا يخلو من مظاهر الجدة التي طوّرت التفكير .

فإذا كان العرب قد اشتقوا لفظ الإيقاع من مادة « وقع » فقد اشتقوا منها لفظ التوقيع أيضا . وقد ذكر صاحب اللسان للتوقيع معاني مادية عديدة ويبدو من خلالها أن أصل معنى التوقيع : السكون والاستقرار بعد الحركة والنشاط ، قيل : وَقَعَ القوم توقيعا إذا عَرَسُوا ، وَوَقَعَتُ الدوابُّ وَوَقَعْتُ : رَبَضْتُ ، وَوَقَعَتِ الْإِبِلُ وَوَقَعْتُ : بَرَكْتُ ، وقيل : وَقَعْتُ ، مُشَدَّدة : اطمأنت بالأرض بعد الرِّيِّ .

ويلحق بهذا معنى أحداث حركة جديدة بعد حركة أولى تفصلها عن الثانية مسافة معينة ، قيل : التوقيع : رمي قريب لا تباعده كأنك تريد أن تُوقِعَهُ على شيء ، والتوقيع الإصابة ، والتوقيع : تظني الشيء وتوهمه ، والتوقيع : إصابة المطر بعض الأرض وإخطاؤه بعضا ، وقيل هو إنبات بعضها دون بعض والتوقيع في الكتاب : إلحاق شيء فيه بعد الفراغ منه ، وقيل هو مشتق من التوقيع الذي هو مخالفة الثاني الأول ...

ومن هذا الأصل المعنوي تولدت المعاني الجزئية التالية :

- الاحتكاك بين شيئين
 - التأثير في الشيء الموقع تأثيرا ملحوظا
 - المخالفة بين الحركتين
 - المقايسة بين المسافات الفاصلة بين مواضع التوقيع .
- فیفهم هكذا أنَّ التوقيع نظير الإيقاع ، إلّا أن الإيقاع يختص بالأصوات . فكلّ إيقاع توقيع وليس كلّ توقيع إيقاعا .
- فإذا استقام الأمر في هذه المسألة وجب البحث في مسألة أنواع الإيقاع : فما معنى أن يكون الإيقاع داخليًا وخارجيًا أو داخليًا وعامًا ؟ وما هي زوايا النظر التي تسمح بتقرير ذلك فيه ؟

والبحث عن الجواب يرجعنا إلى مسألة علاقة الإيقاع بالوزن وقد ثبت أنها من قبيل علاقة الأصل بالفرع ، وعلاقة الجزء بالكل .

غير أن مذاهب الدارسين في فهم هذه العلاقة مختلفة ويرجع الاختلاف بينهم فيها إلى ما يحفّ بطبيعة هذه العلاقة من تطوّر . فأَيّ الطرفين الأصل وأيهما الفرع ؟

فالذي لا شكّ فيه أنّ الأوزان العروضية التي وضعها الخليل في العربية مثلا ليست في أصلها إلّا صورا مجرّدة لإيقاعات كانت قد تحقّقت في شعر العرب القديم . هذا يعني أنها مجرد إيقاعات محقّقة لإمكانات في الإيقاع غير متناهية .

فالأوزان هي بمثابة الفروع المتولدة من طاقة إيقاعيّة أوسع . فهي بهذا المعنى تمثل الجزء والإيقاع يمثل الكلّ . ومّا يؤكد ذلك أنّ الإيقاع وإن كان أغلب على الشعر فإنه قد يظهر في النثر وأنّ الشعر الموزون على البحور الموروثة قد لا يكون له من الإيقاع إلّا ما تمثله فيه الأوزان المشتركة . ولكن الوزن العروضي في الشعر القديم إذا حضر في النّص سيطر عليه من أوّله إلى آخره وعمّ جوانبه ولم يستثن من عباراته شيئا ، فإذا حصل أنّ صحت الوزن في النّص ضروب من الإيقاع غير مقيدة ولا مشروطة ، لم تكن إلّا حاضرة في مواطن منه وغائبة في أخرى ، ، فضلا عن أنها قد تتنوّع فيه بحسب الموضع ، وتختلف في البساطة والتركيب . . . فيكون شأنها شأن الظاهرة الخاصة المتغيّرة لا من نصّ إلى نصّ آخر فحسب بل من موضع إلى موضع آخر في مستوى النّص الواحد أيضا ، ويكون الأمر كما لو أنّ الوزن العامّ القارّ المقيّد المشروط هو المصدر الشامل الذي يحتضن ضروب الإيقاع الخاصة المتغيّرة كما يستقطب الأصل الفرع والكلّ الجزء والوالد الولد . ففي مستوى النّص يجوز - ولكن بشيء من التجاوز - اعتبار الوزن أصلا والإيقاع فرعاً عليه .

وهذا يبيّن أنّ التمييز في الإيقاع بين إيقاع داخلي وآخر خارجي قد يحدث التباسا مهما كان المعنى الذي ذهبنا إليه فيهما وزاوية النظر التي نظرنا منها إليهما .

أما سحب مصطلح الإيقاع على نظام النقط ومساحات الكتابة والبياض أو على ما يذكرنا بإيقاع الشعر في فنّ الرسم وغيره من الفنون التي لا تعتمد الكتابة ، فمجازات يخفي جعلها جميعا تحت مظلة الإيقاع ما تقوم عليه من خصوصيات لأنها مظاهر تحقّق تكييفها بين أنواع الدوالّ وبين أنواع المدلولات وبين الدوال والمدلولات معا كما تحقّق تكييفها بين النصّ وخارج النصّ وبين الفنّ والحياة ممّا يدخل في إطار من التطويع لا يفي بحاجته مصطلح الوزن ولا مصطلح الإيقاع ولا حتّى ما اصطّلحنا عليه بلفظ التوقيع .

والخلاصة أنّ الإيقاع توظيف خاص للمادة الصوتية في الكلام . يظهر في تردّد وحدات صوتية في السياق على مسافات متقايسة بالتساوي أو بالتناسب لإحداث الانسجام وعلى مسافات غير متقايسة أحيانا لتجنّب الرتابة .

وقد تكون الوحدة الصوتية التي يمكن تسميتها بالنواة الإيقاعية صفة جوهرية أو ثانوية في صوت ، أو مجموعة أصوات مطابقة لجملة أصوات الوحدة الدلالة الدنيا أو غير مطابقة كما قد تكون نغمة مسموعة من توالي المفردات المكوّنة لتراكيب مخصوصة . . . يكون ذلك متغيّرا متنوعا غير مقيّد ولا مشروط ، وهو عمل صوتي في النصّ تحسّ به النفس ولا يقنّته الدرس ، أو هو كما قال اسحاق الموصلي عندما سئل عن النغم « إنّ من الأشياء أشياء تُحيط بها المعرفة ولا تؤدّيها الصّفة » (20) .

(20) الأمدي ، الموازنة بين أبي تمام والبحري ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، ط 1 القاهرة

أما ما يمكن تنميته من ضروب الإيقاع ، وما تبيّن النصوص أنّه ينتظم مجموعات كبيرة منها ويتحكّم في جميع الوحدات الكلامية في النصّ الواحد فهو الوزن .

فإذا كان التوظيف مؤسّسا على الأصوات والحركة والتنوير . . . فهو التوقيع (21) . أما ما يكون من ملائمة بين هذه الموادّ وصور المعاني فلعلّه جدير بأن ينعت بلفظ التطويع (22) .

وفي هذا التنظيم المقترح لمادّة الظاهرة ومنهج درسها نظر إلى المسألة فيما أثمره التراث وأضافته الحداثة من منطق التطوير والتكميل لا من منطق التغيير والتبديل .

محمد الهادي الطرابلسي

(21) يظهر مثل هذا التوقيع في حدود الوحدة الدلالية الدنيا أيضا وذلك في نوع من الكلمات العربية يمثلها الفعل الرباعي الذي يتماثل فيه الحرفان الأول والثالث كما يتماثل فيه الحرفان الثاني والرابع . فإذا كان فعل ضلّصل (= امتدّ صوته مع ترجيع فيه) - مثلا - يحكي بأصواته الصوت الذي يدلّ عليه ، فإنّ فعل لالأ (= أضاء ولع) يصوّر بأصواته نورا ولا يحكي بها إلا صوتا موهوما يتبع النور ، وفعل ذغدغ (= حرّك) يصوّر بأصواته حركة ولا يحكي إلا صوتا موهوما يتبع الحركة .
في معاني هذا النوع من الأفعال انظر :

Henri Fleish, Traité de philologie Arabe, Beyrouth 1986, V, II, p.435.

(22) يلتقي مقترحنا هذا بما سرنا عليه من تحليل في بحثنا : توظيف الأصوات عند السيّاب في مثال « الأسلحة والأطفال » (من أعمال مهرجان الربد المذكور) ، لكنّه هنا أكثر تدقيقا .

ألف الفصل (1)

بقلم حسن حمزة

1 - ألف الفصل في زماننا :

من المُجمع عليه في زماننا زيادةُ أَلِفٍ في الخطِّ بعد ما اصطلح على تسميته « واو الجماعة » في آخر الفعل « الماضي » ، والفعل « المضارع » ، وفعل « الأمر » . يقول عبد السلام هارون عن زيادة الالف في الخط :
« وتزاد طَرَفًا في موضعين :

1 - بعد واو الجماعة نحو « خَرَجُوا » ، و « ذَهَبُوا » ، واخْرُجُوا » ، واذْهَبُوا » لا بعد الواو التي هي جزء من الفعل ، نحو « يدعو المصلّون ، و « نحن ندعو » ، و « أنت تدعو » . ومن الخطأ كتابتها بعد واو الجمع اللاحقة لجمع المذكر السالم وملحقاته نحو : « مسلمو المدينة » ، فلاحو القرية » ، « بنو الوطن » ، فهذه واو جمع لا واو جماعة [. . .] (2) .

(1) ويقال لها ايضا « الالف الفارقة » . وقد اخذنا مصطلح « الف الفصل » من كتاب « ادب الكاتب » لابن قتيبة (ص 247 ، غير اننا لم نأخذ بوجهة نظره في « زيادتها » وفي تعليل ذلك . (انظر ادناه 2 - 1) .

(2) قواعد الاملاء ، ص 35 - 36

ان القاعدة التي يقرها عبد السلام هارون لا تصف الا المرحلة الاخيرة من مراحل تطور كتابة « ألف الفصل » . ولذلك فاننا سوف نقدم في ما يلي عرضا يضع هذه الظاهرة الكتابية في سياقها التاريخي ، فيصف نشأتها وتطورها والوجهة التي أخذتها ولماذا أخذت هذه الوجهة دون غيرها . غير أننا سندرس ، قبل الوصول الى ذلك ، مسألتين تثيرهما القاعدة المذكورة أعلاه :

الأولى : مسألة « الزيادة » .

والثانية : مسألة التفريق بين « واو الجمع » و « واو الجماعة » .

1 - 1 - معنى « الزيادة » :

في التراث النحوي العربي إن اللفظ أول ، وان المكتوب تصوير للمنطوق به ولذلك يقول ابن جني (1002/392) (1) (3) :

« ... وذلك أن واضع الخط أجراه في هذا على اللفظ ، لأنه أصل للخط ، والخط فرع على اللفظ » (4) .

ولا يبدو أن ابن فارس (1005/395) ، وهو الذي يقول « ان الخط توقيف » ، ينقض هذا الرأي ، فهو ينقل ما روي من أن أول من كتب الكتاب العربي آدم ، وما روي عن ابن عباس من قوله أن « أول من وضع الكتاب العربي اسماعيل - عليه السلام - وضعه على لفظه ومنطقه » ، فلا ينقضه ، بل يعلق عليه قائلا ان الخط توقيف ، « واذا كان كذا فليس ببعيد أن يوقف آدم - عليه السلام - أو غيره من الأنبياء - عليهم السلام - على الكتاب » (5) .

(3) نذكر بين قوسين تاريخ الوفاة ، ويشير الرقم الاول الى التاريخ الهجري ، اما الرقم الثاني فيشير الى التاريخ الميلادي .

(4) سر صناعة الاعراب ، الجزء الاول ، ص 50 .

(5) الصاحبى في فقه اللغة ، ص 34 - 35

ان تصور نظامين : منطوق به ومكتوب يكون المنطوق به اصلا له يقتضي ان يكون لكل صوت صورة خطية تقابله ، وان يطابق عدد الصور الخطية عدد الاصوات المنطوق بها فلا يزيد عليها ولا ينقص عنها .
غير ان هذه المطابقة قد تحتل لعة ، فيزيد عدد الصور المكتوبة على عدد الاصوات المنطوق بها أو ينقص عنها ، فيكون ذلك خروجاً عن الاصل ، وما خرج عن اصله فيجب ان يسأل عن علته ، لئلا يكون الخروج عن الاصل نقضاً له . ونظراً لاهمية هذا المبدأ استهل ابن قتيبة (890/276) « باب اقامة الهجاء » قوله :

« الكتاب يزيدون في كتابة الحرف (6) ما ليس في وزنه (7) ليفصلوا بالزيادة بينه وبين المشبه له ، ويسقطون من الحرف ما هو في وزنه استخفافاً واستغناء بما أبقى عما ألقى اذا كان فيه دليل على ما يحذفون من الكلمة (. . .) وربما لم يمكن الكتاب ان يفصلوا بين المتشابهين بزيادة ولا نقصان فتركوهما على حالهما واكتفوا بما يدل من متقدم الكلام ومتأخر نخباً عنهما » (8) .
ان الخروج عن الاصل - وهو اللفظ - بالزيادة او بالنقصان انما تقتضيه احدي علتين :

علة فصل بين متشابهين ، او علة استخفاف واستغناء . والزيادة المقصودة هنا هي الصورة الخطية التي ليس لها صوت يقابلها في اللفظ . أما النقصان فيقصد به الصوت الذي ليس له صورة خطية تقابله في الكلمة المكتوبة .

(6) الحرف هو الكلمة . وقد استخدم ابن قتيبة هذين المصطلحين بمعنى واحد في هذا النص .

(7) يعني ابن قتيبة بوزن الكلمة صورتها المنطوق بها .

(8) ادب الكاتب ، ص 234 - 236

1 - 2 - واو الجمع وواو الجماعة :

يستند التفريق بين « واو الجمع » و « واو الجماعة » (9) عند معظم النحويين الى الاعتقاد بأن « واو الجماعة » ضمير الفاعلين ، وبأن « واو الجمع » ليست كذلك . فمثل الواو كمثل الالف في التثنية ، تكون علامة تثنية في الاسم وتكون ضمير الفاعلين في الفعل . يقول سيبويه في تثنية الاسماء :

« واعلم انك اذا تثبت الواحد لحقته زيادتان (10) : الاولى منها حرف المد واللين ، وهو حرف الاعراب غير متحرك ولا منون (11) [. . .] وتكون الزيادة الثانية نونا (12) » .

غير أنه يقول في تثنية الأفعال :

« واعلم ان التثنية اذا لحقت الافعال المضارعة علامة للفاعلين لحقتها ألف ونون » . ولم تكن الالف حرف اعراب لأنك لم ترد ان تثني « يَفْعَلُ » هذا

(9) لم يكن النحاة العرب يفرّقون بين هذين المصطلحين ، فقد يسمّون واو الجماعة « واو الجمع » ، او « واو الجميع » ، او « واو الجمع في الفعل » .

(10) يعني سيبويه بالزيادة هنا ما زاد على الاصل ، وهو الواحد ، « لان الواحد الاول » (الكتاب ، الجزء الاول ، ص 22) ولا يعني بها الصورة الخطية التي ليس لها ما يقابلها في اللفظ ، لانه لا يدرس اللغة المكتوبة ، ولا يهتم بالصورة الخطية .

(11) حرف الاعراب هو آخر حرف في الاسم المتمكن والفعل المضارع ، وهو الحرف الذي تدخل عليه حركة الاعراب ، كالدال من « زيد » ، و « الراء من جعفر » . وبين النحويين العرب خلاف في الالف والياء والواو في التثنية والجمع ، فهي اعراب ام حروف اعراب . وقد ذهب الكوفيون كلهم الى انها « هي الاعراب نفسه » ، « وقال الخليل وسيبويه ومن تابعهما : هذه الحروف [حروف] الاعراب » ، « وقال المازني والمبرد والافخش سعيد بن مسعدة : هذه الحروف دليل الاعراب ، وليست باعراب ولا حروف اعراب » (انظر الزجاجي في : الايضاح في علل النحو ، ص 130) .

(12) الكتاب ، الجزء الاول ، ص 17

البناء فتضم اليه « يَفْعَلُ » آخر (13) ، ولكنك إنما ألحقته هذا علامة للفاعلين (14) .

ان ملاحظة سيويه ان الف التثنية في الفعل لا تدل على ضم بناء إلى بناء ملاحظة صحيحة تماما . وكذلك الحال في واو الجماعة التي لا تدل على ضم بناء الى بناء الى بناء « الخ . لكن الاعتقاد بان واو الجماعة ضمير الفاعلين وهم ، فواو الجماعة في الفعل كواو الجمع في الاسم ، انما هي علامة جمع وليست ضميرا . أما ضمير الفاعلين الغائبين في مثل « خرجوا » و « ذهبوا » فلا علامة ظاهرة له ، فمثله كمثله ضمير الفاعل الغائب المفرد في مثل « خرج » و « ذهب » . وقد فطن لذلك بعض النحاة العرب الاقدمين فقال المازني (862/248 - 863) عن الف الاثنين ، وواو الجماعة ، وياء المخاطبة ، ونون النسوة انها :

« علامات التانيث في « قامت » لا ضمائر ، والفاعل ضمير مستكن في الفعل (...) وشُبْهُهُ المازني انّ المضمر لما استكنّ في « فَعَلَ » ، و« فَعَلْتُ استكنّ في التثنية والجمع ، وجيء بالعلامات للفرق كما جيء بالتاء في « فعلت » للفرق (15) ..

ان الواو في آخر الفعل علامة جمع ، والفرق بين ما سمي « واو الجماعة » وما سمي « واو الجمع » انما سببه طبيعة الكلمة التي اضيفت الواو

(13) اذا ضم بناء « يَفْعَلُ » الى بناء « يَفْعَلُ » تكون الالف في « يفعلان » علامة تثنية على حدّ الالف في تثنية الاسماء .

(14) الكتاب ، الجزء الاول ، ص 19

(15) السيوطي : مع الهوامع ، الجزء الاول ، ص 57

انظر مناقشة لموضوع العدد ولوجهة نظر النحاة العرب في رسالتنا X°

siècle : le Kitab al-'Idah d'az-ZAGGAGI ص 210 - 243

اليها ، لا الواو نفسها . فقد تقع الواو علامة جمع بعد ما يمكن عده وجمعه ، فـ « مسلمون » جمع « مسلم » و « مسلم » و « مسلم » الخ . وقد تقع في آخر الفعل - والافعال ليست مما يعد ويجمع - فتكون علامة جمع للفاعلين . ذلك ان معنى الجمع في الاسم يختلف عن معناه في الفعل ، فالجمع في الاسم يدل على تعدد الشيء ، بيد انه لا يدل في الفعل على تعدد الحدث (16) بل على تعدد الفاعلين على حد تعبير اندره مارتينه (17) .

ان التفريق بين هذين المعنيين اللذين يرتبط كل واحد منهما بطبيعة الكلمة التي تضاف الواو اليها لم يكن غائبا عن ذهن النحاة العرب ، فهو واضح في نص سيبويه الذي ذكرناه اعلاه ، الا اننا سوف نلجأ اليه لإعادة تحديد مصطلحي « واو الجماعة » و « واو الجمع » . فنحن نستخدم هذين المصطلحين لا للتفريق بين واوين : الاولى ضمير الفاعلين ، والثانية علامة جمع ، بل للتفريق بين كلمتين تنتهي كل واحدة منهما بواو هي علامة جمع . أما « واو الجماعة » فهي علامة الجمع في الفعل ، واما « واو الجمع » فهي علامة الجمع في غير الفعل . وغير الفعل قد يكون اسما ، وقد يكون ضميرا وقد يكون احد مشتقات الفعل كاسم الفاعل واسم المفعول وغير ذلك مما يجمع في التراث النحوي العربي تحت عنوان الاسم بناء على مبدأ تسميم الكلم الى ثلاثة اقسام : اسم ، وفعل ، وحرف .

(16) لن نعني في هذا لمقام ببناء « فَعَلْ » الذي يفيد التكرير كما ذكر سيبويه عندما قال : « تقول : « كَسَرْتُهَا » و « قَطَعْتُهَا » ، فاذا أردت كثرة العمل قلت : « كَسَرْتُهُ » ، و « قَطَعْتُهُ » ، و « مَزَقْتُهُ » (الكتاب ، الجزء الرابع ، ص 64) .

(17) André MARTINET in : «Le problème de l'opposition verbo-nominale» P. 105 : «Le pluriel du nom indique la pluralité de l'objet»; alors que dans le verbe, le pluriel indique «la pluralité du sujet extérieur»

2 - ألف الفصل في الزمان القديم :

تحدّث عبد السلام هارون في نصّه المذكور أعلاه عن كتابة الالف بعد « واو الجماعة » ، فسَمّى ذلك « زيادة (18) » يريد بذلك انها صورة خطّية ليس لها ما يقابلها في اللفظ . بل لقد ذهب جمال الدين كولوعي الى ابعد من ذلك فجعل ألف الفصل في باب الفروق الخطّية التي ليس لها ايّ تعليل صوتي ، وأنما جيء بها لسبب صرفيّ (19) .

ان الحديث عن « زيادة » ألف الفصل قد يكون مبرّرا في زماننا . غير ان الرجوع الى النصوص القديمة يدلّ على أنّ الامر لم يكن كذلك ، لأنّ هذه الالف كانت صورة خطّية لها ما يقابلها في اللفظ .

2 - 1 - ألف الفصل صورة الهمزة :

عقد سيبويه في كتابه بابا سماه « باب الوقف في الواو والياء والالف » قال فيه :

« وهذه الحروف غير مهموسات ، وهي حروف لين ومد ، ومخارجها متسعة لهواء الصوت . وليس شيء من الحروف اوسع مخارجها منها ، ولا أمدّ للصوت . فاذا وقفت عندها لم تضمّها بشفة ولا لسان ولا حلق كضمّ غيرها ، فيهبوي الصوت اذا وجد متسعا حتى ينقطع آخره في موضع الهمزة . واذا

(18) انظر اعلاه ص 1

(19) «[...] catégorie des différenciations graphiques totalement immotivées du point de vue phonétique, et seulement dictées par le souci de donner un corrélat graphique à une information de type morphologique. c'est manifestement le cas du 'alif ajouté à la pause (sic) au wâw al-gamâ'ah (suffixe/uw/du pluriel des verbes)» (D.E.KOU-LOUGHLI in : «Sur la phonographématique arabe», P. 97)

تَفَطَّنَتْ وجدت مسّ ذلك . وذلك قولك : ظلموا ، ورموا ، وعمي ، وحبل .

وزعم الخليل انهم لذلك قالوا : « ظَلَمُوا » و « رَمَوْا » فكتبوا بعد الواو الفا . وزعم الخليل ان بعضهم يقول : رأيت رجلاً فيهمز ، وهذه حبلأ ، تقديرهما : رجلع وحبلع ، فهمز لقرب الالف من موضع الهمزة حيث علم انه سيصير الى موضع الهمزة ، فأراد أن يجعلها همزة واحدة ، وكان أخفّ عليهم . وسمعنهم يقولون : هو يضربها ، فيهمز كلّ ألف في الوقف ، كما يستخفّون في الادغام ، فاذا وصلت لم يكن هذا ، لأن أخذك في ابتداء صوت آخر يمنع الصوت أن يبلغ تلك الغاية (في السمع) « (20) .

ان الالف التي تكتب بعد الواو في نحو « خَرَجُوا » و « ذَهَبُوا » انما هي صورة الهمزة التي ينقطع حرف المدّ عندها . وقد كتبت الهمزة الفا لأن الهمزة لم يكن لها صورة خطيّة مستقلّة كصور غيرها من الحروف ، ولذلك كانت تكتب بالواو وبالياء وبالالف .

« وربما كتبتها العرب بالالف في كلّ حال » .

كما يقول الفراء (832/712 - 833) (21) . أمّا كتابتها واوا مرّة وياء أخرى فأنما يكون ذلك - على حدّ تعبير ابن جني (1002/392) : « على مذهب أهل الحجاز في التخفيف ، ولو أريد تحقيقها البتّة لوجب أن تكتب الفا على كلّ حال » (22) .

(20) الكتاب ، الجزء الرابع ، ص 176

(21) معاني القرآن ، الجزء الثاني ، ص 134 - 135

(22) سر صناعة الاعراب ، الجزء الاول ، ص 46

يقول سيويه ان منقطع الصوت في موضع الهمزة انما هو في الوقف ، فاذا وصلت لم يكن هذا . وغني عن البيان ان « ظلموا » و « رموا » تكتبان بالالف في الوقف وفي الوصل لان « اصل كل كلمة في الكتابة ان ينظر اليها مفردة مستقلة عما قبلها وما بعدها » .

كما يقول الاستراباذي (1285/684 - 1286) (23) . على انه ينبغي ان نلاحظ ان الكتابة العربية تعتبر الضمير المتصل كاجزاء من الكلمة (24) ، وتقدير الوقف على الكلمة انما يكون بالوقف على آخر الضمير المتصل بها لا على آخر الكلمة مجردة من هذا الضمير ، وسنمثل لذلك بضمير الغائب الجمع المذكر « هُم » ، فهذا الضمير متصلا ومنفصلا له صورة واحدة ، وقد يسبقه متصلا ومنفصلا جملة فعلية من فعل وضمير فاعل مثل « ظَلَمُوا » ، فتقول :
ظَلَمُوهُمْ فَظَلَمُواهُمْ

اما الضمير « هُم » من « ظَلَمُوهُمْ » فضمير متصل . واذا كان كذلك فهو كاجزاء من الكلمة ، وتقدير الوقف هنا انما يكون على الميم من « هُم » لا على الواو من « ظَلَمُوا » ، فهذه الواو تعد في حكم الحرف الساكن في وسط الكلمة ، فلا تكتب بالالف بعدها .

واما الضمير « هُم » من ظلموا هم فضمير منفصل ليس كاجزاء من الكلمة ، ولذلك تعد الواو الساكنة في « ظَلَمُوا » طرفا يوقف عليه فتكتب بالالف بعده .

(23) شرح شافية ابن الحاجب ، الجزء الثالث ، ص 315

(24) الكلمة المكتوبة هي أصغر صورة خطية محصورة بين بياضين ، ولا يحتسب في ذلك البياض الناشئ من وجود حروف لا يمكن وصلها في الخط بما بعدها كما هو حال الواو من « ظَلَمُوا »

ان تمييز الضمير المتصل « هُم » من الضمير المنفصل « هُم » في العبارة المذكورة اعلاه انما يحدده في السمع تنغيما مختلفان ، وفي الكتابة صورتان خطيتان مختلفتان يقدر الاتصال في الاولى والانفصال في الثانية انطلاقا من هذين التنغيمين المختلفين ، فاذا اخذنا جميع صور التنعيم الممكنة في العبارة السابقة حصلنا على الصور الخطية التالية :

| | |
|--------------|-----------------|
| ظَلَمُوْهُم | فَظَلَمُوْا هُم |
| ظَلَمُوْهُم | فَظَلَمُوْهُم |
| ظَلَمُوا هُم | فَظَلَمُوْهُم |
| ظَلَمُوا هُم | فَظَلَمُوْا هُم |

ان اختلاف التنعيم دليل على اختلاف الوظيفة ، فلكل من الضميرين المتصل والمنفصل في العبارات المذكورة وظيفة نحوية مختلفة عن وظيفة الآخر (25) وقد اهتم النحاة باختلاف وظائف الضميرين فربطوا اختلاف الصور الخطية به . قال ثعلب (904/291) .

(25) يعطي ماريو رُسي مثلا من اللغة الفرنسية يُقرأ بتنغيمين مختلفين فيعطي معنيين مختلفين ، فيستتج منه ان اللغة تستخدم الوحدات التنغيمية التي إن تَغَيَّرَ نَظْمُهَا تَغَيَّرَتِ البنى النحويَّة ، وتَغَيَّرَ معنى الجملة .

فجملة : «C'est le château que j'ai acheté»

تحتل معنيين : a deux sens possibles :

أ - هذا هو القصر الذي اشتريتهCeci est le château que j'ai acheté 1° —

2° ` C'est le château (et non la grange) que j'ai acheté

ب - انما اشتريت القصر - لا الهَرِّي .

[...] On voit par cet exemple que la langue utilise des unités intonatives qui, organisées différemment, révèlent des structures syntaxiques différentes et changent le sens de la phrase (Mario Rossi in : «L'intonation et la troisième articulation, PP. 66—

« اذا قلت : « ظَلَمُوهُمْ » وكانت « هُم » اسما منصوبا (26) لم تكتب الفا ، لانها اتصلت بالفعل كاتصال الهاء في « ظَلَمَهُ » . واذا كانت توكيدا لما في « ظَلَمُوا » (27) . كتبت « ظَلَمُوا » بالالف لانك انما جئت بـ « هُم » توكيدا » (28) .

غير ان هذا الربط المباشر بين الوظيفة النحوية والصورة الخطية يغفل عن حلقة من حلقات السلسلة ، فاختلاف صورة « ظَلَمُوهُمْ » عن صورة « ظَلَمُوا هُم » في الخط ليس نتيجة مباشرة لاختلاف وظيفتي الضميرين وانما هو نتيجة مباشرة لاختلاف اللفظ الذي يصوره المكتوب ، اما اختلاف اللفظ فمرتبط باختلاف الوظائف النحوية وباختلاف المعاني التي يراد التعبير عنها .

2 - 2 - ألف الفصل في المصحف :

قال ابن درستويه (957/347) :

« خطّان لا يقاسان : خطّ المصحف لانه سنّة ، وخطّ العروض لانه يثبت فيه ما أثبت اللفظ ويسقط عنه ما اسقط » (29) .

ان عدم التقيد بكتابة المصحف لا يلغي قيمتها التاريخية ودلالاتها على أصول الكتابة العربية في حقبة معينة من تاريخها . ولأننا لا نتبع منهاجا معياريا يحدّد طرق الكتابة وقواعدها الحاضرة وما يقاس عليه وما لا يقاس عليه ، بل منهاجا وصفيا يقرّر الحقائق اللغوية ، فإننا سوف ندرس مسألة كتابة الف الفصل في المصحف قبل القطع بصحة التعليل الصوتي الذي قدّمه الخليل لهذه

(26) يريد بذلك أنّ الضمير « هم » مفعول به للفعل

(27) يريد بذلك أنّ الضمير المنفصل « هم » توكيد للضمير الفاعل للفعل

(28) انظر : ابن الدهان النحو في : باب الهجاء ، ص 5

(29) انظر حاجي خليفة في : كشف الظنون ، الجزء الاول ، ص 714

2 - 2 - 1 - بعد واو الجماعة :

(34) سورة الحشر ، 9/59

لتفادي اجتماع ألفين في الرسم لا يفصل بينهما الا همزة (35) . ويعضد هذا التعليل انهم كتبوا ألفا في الآية :
« الذين أَسُّوا » (36) .

حين لم يكتبوا ألفا قبل همزة ، فلم يتوال الفان مفصولان بهمزة في آخر الكلمة : * (أَسَّاءوا) . ويؤكد فرارهم من هذا الرسم انهم كتبوا :
« فقال الضَّعَفُؤا » (37)

« وله ذرية ضَعَفَاء » (38)

فكتبوا الفا في الآية الاولى حين اسقطوها قبل همزة ، ولم يرسموا الفا في الآية الثانية حين رسموا الفا قبل همزة .

(35) يقول ابو عمرو الداني (1053/444) انَّ « هُؤْلَاء » - وهي مكوّنة من كلمتين : « ها » و « أولاء » قد كتبت في المصحف « بواو بعد الهاء ، من غير الف بعدها ، ولا قبل الواو وذلك من حيث وصلت الكلمتان ، وجعلنا كلمة واحدة تخفيفا . » وقد رسم بعد الهاء الف بالحمراء - وهي ألف قصيرة فوق الحرف - « ولا يجوز ان يرسم قبل تلك الالف التي هي صورة للهمزة ألف اخرى ، فتتوالى بذلك ألفان . وذلك مرفوض في الكتابة ، غير مستعمل في الرسم » (المحكم في نقط المصاحف ، ص 156 - 167) .

وفي عاداتنا المعاصرة نكتب « جُزْءا » بألف بعد همزة ، و « أَجْزَاء » بدون الف لمكان الالف قبل همزة . وكانت المقابلة تقتضي ان يكتب :

الجمع

المفرد

او

أَجْزَاء ∅

* (جُزْء ∅)

(36) سورة الروم ، 10/30 ، وسورة النجم ، 31/53

(37) سورة ابراهيم ، 21/14

(38) سورة البقرة ، 266/2

تجدر الاشارة الى ان « الضَّعَفُؤا » ليست فعلا ، وليست الواو فيها واو جماعة ولا واو جمع ، بل هي - في ما يبدو - صورة همزة ، رسمت حين اسقطت الالف قبل همزة . وقد اعتبرها الرّجّاجي (949/337) زائدة (مختصر الزاهر ، ورقة 144 وجه) الا اننا اخذناها لملاحظة توزيعين مختلفين للالف قبل همزة وبعدها ، وهو ما يبرزه الرسم التالي :

ضُعَفُؤا ∅ ١

ضُعَفَاء ∅

أما سقوط الالف في الفعل الرابع : « تَبَوَّؤُا » فربما يكون سببه انّ الهمزة توسّطت واوين في آخره ، وهو ممّا ليس له نظير في المصحف . ويعضد هذا الرأي أنّهم رسموا ألفا حين لم تسبق الهمزة بالواو :
« تَبَرَّؤُوا مِنَّا » (39)

« لِيُؤَاطِئُوا عِدَّةَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ » (40)

كما انهم رسموا الفا حين اسقطوا الواو التي قبل الهمزة في الآية التالية :
« لِيَسْتَوُوا وَجُوهَكُمْ » (41)

فدلّ ذلك على انهم كتبوا الفا بعد كل واو جماعة في المصحف ، ولم يسقطوها الا فرارا من توالي المتشابهات في الافعال الاربعة التي ذكرناها .

2 - 2 - بعد واو الجمع :

كتبت الف في المصحف في آخر كل كلمة تنتهي بواو الجمع دون أي استثناء . وقد وردت واو الجمع في آخر اسماء الفاعلين متبوعة بالالف دون نظر الى بناء الفعل الذي اشتق اسم الفاعل منه :

أ - بناء فعل : « والملائكة باسِطُوا أيديهم » (42)

ب - بناء فاعل : « الذين يظنون انهم مُلاقوا ربهم » (43)

ج - بناء أفعال : « اَنَا مُرْسِلُوا الناقة » (44)

(39) سورة البقرة ، 167/2

(40) سورة التوبة ، 37/9

(41) سورة الاسراء ، 7/17

(42) سورة الانعام ، 93/6

(43) سورة البقرة ، 46/2 ، و 249/2

(44) سورة القمر ، 27/54

كما كتبت الالف بعد واو الجمع في آخر الكلمات التي اعتبرت في التراث النحوي العربي ملحقة بجمع المذكر السالم ، وقد ورد منها في القرآن : « بنو » و « اولو » :

« آمَنت به بُنُوا اسرائيل » (45)

« وما يذكر الا أولُو الالباب » (46)

2 - 2 - 3 - بعد الواو التي هي من اصل الفعل :

كتبت الف في المصحف بعد الواو التي هي من اصل الفعل ، ولسيت بواو جمع ولا واو جماعة :

« يَتْلُوا آياتك » (47)

« والله يَدْعُوا إلى الجنة » (48)

« وما كنت تَرْجُوا » (49)

وهذه الواو في مصطلح النحاة العرب ، حرف ساكن يسبقه - ضرورة - حرف متحرك لامتناع البدء بالساكن . فمثلها كمثل واو الجمع وواو الجماعة ، لانها نهاية مقطع مغلق .

(45) سورة يونس ، 90/10

(46) سورة البقرة ، 269/2

(47) سورة البقرة ، 129/2

(48) سورة البقرة ، 221/2

(49) سورة القصص ، 86/27

غير ان ألف الفصل قد رسمت ايضا في آخر الافعال المنتهية بواو اصلية ليست حرفا ساكنا ، ولا تشكل نهاية مقطع مغلق ، فقد كتب في المصحف :

« لِيَتْلُوا عَلَيْهِمْ » (50)

« لَن نَدْعُوا مِنْ دُونِهِ هَا » (51)

« وما أتيتم من ربا لِيَرْبُوا فِي اموال الناس فلا يَرْبُوا عند الله » (52)

وربما كتبت ألف الفصل في آخر هذه الافعال - وليست الواو فيها حرفا ساكنا - لأنها أخذت مستقلة عما قبلها ، فلم يعتد بالحركة الطارئة عليها ، او ليطرده الباب بكتابة الف بعد كل واو اصلية في آخر الفعل .

وقد سقطت الالف في فعلين :

« فمن كان يَرْجُو لِقَاء رَبِّهِ » (53)

« أن يَعْفُو عَنْهُمْ » (54)

(50) سورة الرعد ، 30/13

(51) سورة الكهف ، 14/18

(52) سورة الروم ، 39/30

(53) سورة الكهف ، 110/17 ، وفي آية أخرى « وما كنت تَرْجُوا » بالالف (سورة القصص ، 86/27)

(54) سورة النساء ، 99/4 ، وفي آية أخرى : « أو يَعْفُوا » بالالف (سورة البقرة ، 337/2)

وكان حقها ان تثبت فيها لتكون اصول الكتابة مطردة (55) ، غير ان سقوطها يمكن ان يعدّ وجها من وجوه التغيّر الذي اصاب الهجاء العربي ، وإشارة الى الوجهة التي ستأخذها كتابة الف الفصل في ما بعد .

ان الامثلة الكثيرة التي أخذناها من كتابة المصحف تدل على ان هذه الكتابة لم تكن تميّز « واو جمع » من « واو جماعة » ، ولم تكن تميّز واوا هي علامة الجمع من واو أصلية في الفعل . وهذا تصديق لقول الخليل الذي ردّ كتابة ألف الفصل في نحو « ظَلَمُوا » و « رَمَوْا » الى عامل صوتي هو انقطاع الصوت في موضع الهمزة عند الوقوف على حروف المدّ واللين .

إننا نعتقد ان ألف الفصل صورة خطيّة كان لها ما يقابلها في اللفظ ، ولم تكن « زائدة » بعد « واو الجماعة » . غير ان اللغة متغيّرة دائما ، وكانت كتابة الف الفصل تتغيّر قبل ان تستقرّ على صورتها النهائية المعروفة في زماننا . ولذلك اضطرب النحاة في وصف هذه الظاهرة وفي تحليلها . وسوف نخصّص القسم الثالث من بحثنا لدراسة مسألة التغيّر هذه .

3 - تغيّر هجاء الف الفصل :

3 - 1 - خفاء صوت الهمزة :

ان المسألة التي يثيرها اضطراب النحاة ليست - في نظرنا - مسألة زيادة الف الفصل بعد هذه الواو أو تلك ، وانما هي مسألة سقوطها بعد هذه الواو أو

(55) لاحظ الاقدمون أنّ قواعد الكتابة لا تتّحد دائما في المصحف فلم يعلّلوا ذلك تعليلا تاريخيا ، ولذلك قال

الفراء (217/832 - 833) عن كتبة المصحف :

« أنّهم لا يكادون يستمرون في الكتاب على جهة واحدة . ألا ترى أنّهم كتبوا :

« فما تغني النذر » (سورة القمر ، 5/54) بغير ياء ، و « ما تغني الآيات والنذر » (سورة يونس ،

10/101) بالياء ، وهو من سوء هجاء الأولين » (معاني القرآن ، الجزء الاول ، ص 439) .

أمّا الزجاجي (949/337) فيلاحظ أنّ :

« في خطّ المصاحف أشياء مفصولة كان سبيلها الاتصال ، وأشياء موصولة كان سبيلها الانفصال ،

وزيادات في الخط ، وأشياء محذوفة » (مختصر الزاهر ، ورقة 143 ظهر)

تلك . نعني بذلك أنه لا ينبغي ان يسأل عن علّة زيادة الف الفصل ، بل عن علّة سقوطها ، لان كتابتها هي الاصل . فنحن نفترض أنها كانت تكتب بعد كل واو متطرفة هي حرف مدّ ولين عند الوقف عليها للعلّة الصوتية التي ذكرها الخليل (56) ، ثم أخذت تسقط من الخط لان الهمزة التي ينتهي حرف المدّ واللين بها - والتي كتبت الالف صورة لها - قد أخذت تضعف وتسقط من اللفظ . ويشير النص الذي نقلناه من كتاب سيبويه في وصف الوقف على حروف المدّ واللين ، الى أنّ الاحساس بانقطاع الصوت في موضع الهمزة ضعيف ، ولذلك قال سيبويه :

« واذا تَفَطَّنت وجدت مَسَّ ذلك » (57)

انّ صوت الهمزة الذي يصفه سيبويه لا يمكن ان يكون - على حدّ تعبير اندره رومان - سوى نهاية انفجار حنجري ضعيف (58) . وضعف هذا الصوت من جهة ، وموقعه في آخر المقطع الصوتيّ بعد حرف المدّ واللين ، من جهة أخرى .

حرف صامت + حرف صائت طويل (59) + همزة

يجعله معرّضاً للسقوط ، إذ يبدو تاريخياً أنّ الصوامت التي تقع في آخر المقطع الصوتيّ - وهي صوامت ينتهي الانفجار بها ويسمّيها النحاة العرب

(56) يشمل وصف الخليل وسيبويه حروف المدّ واللين جميعها : الواو والالف والياء . ويبدو ان الف الفصل لم تكتب بعد الالف لتفادي اجتماع الفين في الرسم . وربما تكون سقطت بعد الياء في الزمان القديم - فليس في المصحف اثر لها - لثلاثا يلتبس الاسم المفرد بفعل الاثنين في مثل : غَمِيَ - غَمِيَا (57) الكتاب ، الجزء الرابع ، ص 176

(58) «Un tel son, perceptible avec de l'attention, ne peut être qu'une implosion glottale faible» (André ROMAN in : Etude de la phonologie et de la morphologie de la koinè arabe, vol. 1, P. 525)

(59) الحرف الصائت الطويل في مصطلح النحاة العرب حركة وحرف لين ومدّ ، وعلى ذلك يكون المقطع الصوتي المشار اليه اعلاه : حرف متحرّك + حرف ساكن (حرف المدّ واللين) + حرف ساكن (الهمزة)

حروفا ساكنة - تضعف وتسقط قبل الصوامت الانفجارية التي يسميها النحاة العرب حروفا متحركة (60) . يضاف الى ذلك ان الهمزة في آخر حروف المدّ واللين لا تظهر الا في الوقف .

« فاذا وصلت لم يكن هذا ، لان اخذك في ابتداء صوت آخر يمنع الصوت ان يبلغ تلك الغاية (في السمع) » (61) .

ويبدو ان سقوط الهمزة في آخر حروف المدّ واللين لا يعود الى ظهورها في الوقف ، وضعفها ، وموقعها في آخر المقطع الصوتي بعد تمامه فحسب ، بل ربما يعود ايضا الى انها مجرد صوت لا هو من أصل الكلمة ، ولا هو علامة لغوية لها مدلول يحصنها ويحفظها من السقوط . واذا سقطت الهمزة صارت الالف - التي هي صورة لها - صورة خطية زائدة ليس لها اصل يقابلها في اللفظ .

3 - 2 - سقوط ألف الفصل :

3 - 2 - 1 - اختلاف النحاة في كتابة ألف الفصل :

قدّم السيوطي في همع الهوامع صورة عن اختلاف النحاة العرب في تعليل الف الفصل (62) . واختلافهم في التعليل امر طبيعي يفرضه

(60) «Historiquement, les consonnes implosives, d'intensité plus faible que les consonnes explosives, s'affaiblissent et disparaissent plus facilement» (Dictionnaire de linguistique, P. 252)

(61) الكتاب ، الجزء الرابع ، ص 176

(62) « وقد اختلفوا في سبب زيادتها فقال الخليل : لما كان وضعها على المدّ وعلى ان لا تتحرك اصلا زادوا بعدها الالف لان فصل المدّ بها ينتهي الى مخرج الالف » . وقال بعضهم : « فصلوا بها بين الضمير المنفصل والضمير المتصل [. . .] ثم اطردت زيادة هذه الالف في كل واو جمع وان لم يلحقها ضمير » . وذهب الاخفش وابن قتيبة الى انها « فصل بها بين واو الجمع وواو النسق [. . .] وعلل مذهب الفراء بانها « زيدت للفرق بين الواو المتحركة والواو الساكنة » . وعلل مذهب الكسائي بانها « زيدت للفرق بين الاسم والفعل » . وقال بعضهم : « فرقوا بها بين الواو الاصلية والواو الزائدة » (همع الهوامع ، الجزء الثاني ، ص 238) .

اختلافهم في وصف الظاهرة التي يعللونها . فقد اشار السيوطي الى ان الكسائي (803/187) كان يميز ان يكتب :

« لَنْ يَغْزُوا زَيْدٌ »

بالالف ، وان الفراء (832/217 - 833) يميز كتابة فعل المفرد مثل :

« يَغْزُوا »

و « يَدْعُوا »

بالالف ، وان الكوفيين - ولكنه لا يسميهم فنعرف زمانهم - يكتبون :

« ضَارِبُوا زَيْدٌ »

و « هُمُوا »

بالالف ، وان البصريين - ولكنه لا يسميهم فنعرف زمانهم - اختلفوا في الحاقها بالمضارع « (63) .

ويبدو ان اختلاف النحاة انما يعود الى ان هذه الالف لم يكن لها هجاء محدد واحد في الأزمنة التي كان فيها النحاة يقعدون قواعدهم - واذا اختلفت المادة الموصوفة اختلفت تعليقاتها - فكانت كتابتها تختلف باختلاف الأزمنة ، بل باختلاف الكاتبين .

واذا استثنينا التعليل الصوتي الذي قدّمه الخليل لظاهرة كتابة الف الفصل ، فان تعليقات النحاة ظلت قاصرة عن تفسير هذه الظاهرة ، وعن تقديم قاعدة كلية تنظم فيها الصور المختلفة لكتابة هذه الالف عند كتاب العصر الواحد ، ناهيك بالصور المختلفة عند كتاب العصور المتعاقبة . فان

(63) مع الهوامع ، الجزء الثاني ، ص 238 .

صحّ ما ذكره السيوطي عن الفراء (832/217 - 833) فان هذا النحوي يقترب في تعليله لآلف الفصل من تعليل الخليل (791/175) وسيبويه (796/180). يقول السيوطي :

«وعلل مذهب الفراء بانها زيدت للفرق بين الواو المتحركة والواو الساكنة» (64).

الا ان التعليل المنسوب الى الفراء اضيق مجالا من تعليل الخليل لانه لا يتحدث الا عن الواو ، فلا يتناول المسألة جزءا من ظاهرة اشمل ، ومبدأ عامّا ينظم حروف المدّ واللين جميعا . ولا ريب في ان هذا التعليل لا يشير الى ان آلف الفصل انما هي صورة الهمزة التي ينتهي بها حرف المد واللين عند الوقف . غير أنّه يلتقي مع تعليل الخليل في انه لا يهتم في شرحه للظاهرة بطبيعة الكلمة التي تنتهي بآلف الفصل ، ولا بنوعها ، ولا بعددها . ويقتضي ذلك انه كان يكتب الفا بعد «واو الجمع» ، وبعد «واو الجماعة» ، وبعد الواو التي هي من اصل الفعل .

3 - 2 - 2 - ألف الفصل بين المقلدين والمجددين :

ان مقابلة هجاء المصحف بما ذكره السيوطي عن هجاء الفراء والكسائي والاحفش والبصريين والكوفيين (65) ، وبما ذكره غيره (66) . تظهر بوضوح ان آلف الفصل سقطت تدريجيّا من الخط . وسوف نتوقف امام ما ذكره ابن

(64) همع الهوامع ، الجزء الثاني ، ص 238

(65) همع الهوامع ، الجزء الثاني ، ص 238

(66) همع الهوامع ، الجزء الثاني ، ص 238

قتيبة عن هذه المسألة لانه بالغ الدلالة على ما نقول . كتب ابن قتيبة (890/276) :

« الف الفصل تزداد بعد واو الجمع (67) مخافة التباسها بواو النسق في مثل « وَرَدُّوا » و « كَفَرُوا » [. . .] وتزداد الف الفصل ايضا بعد الواو في مثل « يَغْزُوا » و « يَدْعُوا » وليست واو جميع (68) . ورأي بعض كتّاب زماننا هذا الا تلحق بها الالف في مثل هذه الحروف فيكتب : « هو يَرْجُو » بلا الف ، و « أنا أَدْعُو » كذلك اذ لم تكن واو جميع ، وذلك لان العلة التي ادخلت لها هذه الالف في الجميع لا تلزم في هذا الموضع (. . .) وقد ذهبوا مذهبا ، غير ان متقدّمي الكتّاب لم يزالوا على ما أنبأتك من الحاق الف الفصل بهذه الواوات كلها ليكون الحكم في كل موضع واحدا » (69) .

ان ابن قتيبة يصوّر لنا جيلين من الكتّاب يحدّد الصراع بينهما الوجهة التي سوف تأخذها كتابة الف الفصل ، فمتقدّمو الكتّاب لم يزالوا على الحاق الف الفصل بواو الجماعة وبالواو التي من اصل الفعل . ونحن نميل الى الاعتقاد بأن ذلك لم يكن ناشئا عن الرغبة في ان يكون الحكم في كل موضع واحدا - كما يقول ابن قتيبة - وأما كان استمرارا لعادات الكتابة القديمة ، اذ هم اقرب عهدا بها . أما موقف الجيل الجديد من الكتّاب في زمان ابن قتيبة فمغاير تماما لان فيه خروجا عن المألوف ، فلا بدّ ان يكون معلّلا ذلك ان المقلّد لا يُسأل عن العلة لانه يجري على سنن معروف ، أما المجدّد فمسؤول ، وعليه ان يعلّل خروجه عن خطة الاقدمين .

(67) انظر على سبيل المثال ما ذكره ابن قتيبة في ادب الكاتب ، ص 247 - 249 ، والزجاجي في الجمل ، ص 275 ، والاستراباذي في شرح شافية ابن الحاجب ، الجزء الثالث ، ص 327 - 328 .

(68) يقصد بها ما سمّياه « واو الجماعة » في آخر الفعل .

(69) ادب الكاتب ، ص 247 - 249 وليس يعنينا في نص ابن قتيبة هذا تعليله لـ « زيادة » الف الفصل ، فنحن لم نأخذ بوجهة نظره ، بل يعنينا تصويره للصراع بين المجدّدين والمقلّدين في زمانه .

ان متقدّمي الكتاب الذين اشار اليهم ابن قتيبة كانوا - في زمان سبق زمان ابن قتيبة - مجدّدين. لانهم كانوا قد اسقطوا - على ما يبدو - ألف الفصل من أواخر الكلمات التي تنتهي بواو الجمع ، وهي الواو المتصلة بغير الفعل . وقد رأينا امثلة لهذه الكتابة في المصحف وفي ما ذكره السيوطي عن الكوفيين الذين يميزون كتابة الالف في نحو :

« ضاربوا زيد »

و « هُمُوا »

و « بُنُوا زيد » (70)

ويبدو ان وجهة نظر « بعض كتاب زمان ابن قتيبة » ، عنيت بهم الاجيال الجديدة من الكتاب ، قد أخذت تشق طريقها حتى اذا جاء القرن الرابع للهجرة / العاشر للميلاد ، كانت وجهة نظرهم قد صارت عادة عند الكتاب لا ينازعون فيها (71) ، ولذلك يقول ابو القاسم الزجاجي (337 / 949) :

« ومّا زادوا فصلا بين مشتبهين [. . .] الالف في « رَكِبُوا » و « ذَهَبُوا » و « قَعَدُوا » و « غَزَوْا » فرقا بين فعل الجماعة وفعل الواحد في قولك : « يَغْزُو » و « يَدْعُو » (72) .

ليس يعنينا في مقالة الزجاجي هذه تعليله لـ « زيادة الف الفصل » ، بل وصفه لاصول الكتابة في أيامه حيث نلاحظ سقوط الف الفصل من آخر

(70) همع الهوامع ، الجزء الثاني ، ص 238

(71) يقَدِّم الزجاجي مثالا آخر للصراع بين أجيال الكتاب في اثناء حديثه عن كتابة الواو في « يَأُوْحِي » فيقول : « ومنه زيادتهم الواو في [. . .] « يَأُوْحِي » فرقا بينها وبين « يا أُحِي » . وكتاب زماننا لا يزيدونها ويكتفون بالضمة منها » (الجمل ، ص 274)

(72) الجمل ، ص 275

الفعل المفرد بعد الواو التي هي من اصل الفعل ، وثباتها بعد واو الجماعة .
وطريقة عرض الزجاجي لهذه المسألة ، والمقارنة التي يقيمها بين فعل الواحد
وفعل الجماعة توحى بأن سقوط ألف الفصل بعد الواو التي هي من اصل
الفعل قد اصبح امرا مسلماً به .

أمّا ما يذكره المتأخرون من خلاف حول هذه المسألة فنرجح انه لم يكن
حديثاً عن الخلاف في زمانهم ، وأنما كان حديثاً عن الخلاف عند السابقين .
وطريقة عرض المتأخرين لهذه المسألة تعكس ذلك بوضوح ، فابن الحاجب
(1248/646) يقرّر :

« وأما الزيادة فانهم زادوا بعد واو الجمع المتطرّفة في الفعل الفا ، نحو
« أَكَلُوا » و « شَرَبُوا »

ثم يضيف ، بعد تقريره لهذه القاعدة :

« ومنهم من يكتبها في نحو « شاربوا الماء » ، ومنهم من يحذفها في
الجميع » (73) وكذلك يفعل السيوطي (1505/911 - 1506) حين
يقول :

« تزداد الف بعد واو الجمع المتطرّفة المتصلة بفعل ماض وأمر نحو
« ضَرَبُوا »

و « اضْرَبُوا » ولا تزداد بعد غير واو الجمع » .

ثم يذكر ، بعد تقريره لهذه القاعدة ، وجهات نظر الاخفش وابن قتيبة
والكسائي والفراء والكوفيين والبصريين (74) .

(73) شرح شافية ابن الحاجب ، الجزء الثالث ، ص 327

(74) معجم الهوامع ، الجزء الثاني ، ص 238

فاذا جاء العصر الحديث قرّرت القاعدة دون ذكر للخلاف فيها ، فهو - على اي حال - خلاف قديم يعنى به مؤرخو علم الهجاء ، وهو لا يمسّ اجماع الكتاب في زماننا . ولذلك يقول الشيخ مصطفى الغلاييني في باب ما يكتب ولا يلفظ :

« وزادوا ألفا بعد واو الضمير ، مثل « كَتَبُوا » و « لم يَكْتُبُوا » و « اَكْتُبُوا » (75) وكذلك يفعل عبد السلام هارون في النص الذي ذكرناه في مستهل هذه الدراسة .

3 - 2 - 3 - السقوط التدريجي لألف الفصل :

يظهر لي ان الف الفصل التي كانت تكتب بعد « واو الجماعة » و « واو الجمع » والواو التي هي من اصل الفعل ، قد بدأت تسقط في الضمائر وفي الاسماء وفي أسماء الفاعلين والمفعولين وغيرها من مشتقات الافعال قبل الافعال .

أما سقوط الف الفصل من الضمائر في نحو « هُمُو » و « أَنْتُمُو » فلان لهذه الضمائر صورا اخرى اكثر شيوعا من الصور القديمة تسقط فيها الواو فينتهي الضمير بالميم الساكنة ، فتسقط الف الفصل بسقوط الواو :

(75) جامع الدروس العربية ، الجزء الثاني ، ص 143 ، وقد ورد فعل الامر « اكتبوا » بلا ألف في أوله ، وهو خطأ مطبعي ظاهر .

الغائب

المخاطب

المنفصل أنتم + أنتموا ← أنتمو ∅ هم + هموا ← همو ∅

المتصل كم + كموا ← كمو ∅ هم + هموا ← همو ∅
هم + هموا ← همو ∅

وأما سقوط الف الفصل من الاسماء ومن مشتقات الافعال مما يعرف في التراث النحوي العربي بجمع المذكر السالم وملحقاته ، فلان هذه الوحدات اللغوية لا يوقف عليها الا مضافة لما بعدها ، او منتهية بالنون ، فكأنها دائما في حالة الوصل ويظهر ذلك في الامثلة التالية :

أ - « بنو + ن »

« بنو + تميم »

« بنو + ه »

« بنو + ∅ »

ب - « شاربو + ن »

« شاربو + الماء »

« شاربو + ه »

« شاربو + ∅ »

ويمكن تقعيد هذه الامثلة في الشكل التالي :

| ما قبل واو الجمع | واو الجمع | ما بعد واو الجمع |
|------------------|-----------|------------------|
| اسم | و | ن |
| اسم | و | اسم |
| اسم | و | ضمير |
| اسم | و | Ø |

أما الافعال فيوقف على حروف المدّ واللين فيها في مثل « خَرَجُوا » و « يَدْعُو » . ومع ذلك فان الف الفصل في آخرها كانت - هي الاخرى - معرّضة للسقوط لزوال العلة التي اوجبتها . وقد أخذت هذه الالف بالسقوط فعلا في زمان ابن قتيبة (890/276) ، ذلك ان الاجيال الجديدة من الكتّاب في زمانه لم تكن تلحق الف الفصل بعد الواو التي هي من اصل الفعل في مثل « هو يَرْجُو » و « أنا أَدْعُو » (1) ويبدو لي ان أَلَف الفصل قد بدأت بالسقوط في هذا الموضع - دون غيره - لان الواو التي هي من اصل الفعل - بخلاف واو الجماعة في مثل « خَرَجُوا » و « اخْرُجُوا » و « لم يَخْرُجُوا » و « لن يَخْرُجُوا » - تسقط في فعل الامر في مثل « اُدْعُ » ، وبعد حروف الجزم في مثل « لم يَدْعُ » ، وتتحرك بعد حروف النصب في مثل « لن يَدْعُو » ، ولذلك تكون الالف فيها اقرب الى السقوط من الف الجمع وواو الجماعة .

وقد كان مقدرا لألف الفصل - في ما نعتقد - ان تسقط بعد واو الجماعة في مرحلة لاحقة لسقوطها بعد واو الجمع وبعد الواو التي هي من اصل

الفعل ، لزوال العلة التي اوجبتها . ذلك ان سقوط الهمزة عند الوقف على حروف المد واللين جعل الف الفصل صورة خطية زائدة ليس لها ما يقابلها في اللفظ . غير ان ثباتها بعد واو الجماعة حتى مرحلة متأخرة من مراحل تطور الكتابة العربية ، وسقوطها قبل ذلك في المواضع الاخرى للاسباب التي فصلناها في ما سبق ، هيأ للنحاة وللكتاب سبيل اعادة استخدامها دالا للدلول جديد ، فقد رأوا فيها قيمة خلافية وصورة خطية دالة على فعل الجماعة ، فأسهم ذلك في استقرار كتابتها في هذا الموضع حتى ايامنا .

حسن حمزة

المراجع الواردة في البحث

1 - المراجع العربية :

الاستراباذي : شرح شافية ابن الحاجب ، 4 أجزاء ، تحقيق محمد نور الحسن ، محمد الزفزاف ، محمد محي الدين عبد الحميد ، دار الكتب العلمية ، بيروت 1395 / 1975

ابن الحاجب : الشافية ، منشورة في شرح شافية ابن الحاجب
ابن جني : سر صناعة الاعراب ، الجزء الاول ، تحقيق مصطفى السقا ، محمد الزفزاف ، ابراهيم مصطفى ، عبد الله امين ، البابي الحلبي ، مصر ، الطبعة الاولى ، 1374 / 1954

حاجي خليفة : كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ، جزءان ، مكتبة المثنى ، بغداد ، 1951

الداني (ابو عمرو) : المحكم في نقط المصاحف ، تحقيق عزة حسن ، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي في الاقليم السوري ، دمشق ، 1379 / 1960

ابن الدهان النحوي : باب الهجاء ، تحقيق فائز فارس ، مؤسسة الرسالة ودار الامل ، الطبعة الاولى ، 1406 / 1986

الزجاجي : الايضاح في علل النحو ، تحقيق مازن المبارك ، دار النفائس ، بيروت ، الطبعة الثالثة ، 1399 / 1979

: الجمل في النحو ، تحقيق علي توفيق الحمد ، مؤسسة الرسالة ودار الامل ، الطبعة الاولى ، 1404 / 1984

: مختصر الزاهر ، مخطوط في دار الكتب المصرية ، رقم 557 لغة

سيبويه : الكتاب ، تحقيق عبد السلام هارون ، 5 اجزاء ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1971 - 1989

السيوطي : معجم الهوامع ، جزءان في مجلد واحد ، تحقيق محمد بدر الدين النعساني ، دار المعرفة ، بيروت ، دون تاريخ

الغلاييني : جامع الدروس العربية ، 3 أجزاء ، منشورات المكتبة العصرية ، صيدا - بيروت ، الطبعة 151 ، 1401 / 1981

(الشيخ مصطفى)

ابن فارس : الصاحي في فقه اللغة ، تحقيق مصطفى الشوملي ، مؤسسة بدران ، بيروت ، 1383 / 1964

- الفراء : معاني القرآن ، 3 أجزاء ، تحقيق محمد علي النجار ، احمد يوسف نجاتي ، عالم الكتب ، بيروت ، الطبعة الثالثة ، 1403 / 1983
- ابن قتيبة : أدب الكاتب ، تحقيق ماكس جريير Max GRÜNERT ، بريل ، ليدن ، 1900 ، دار صادر ، بيروت ، 1387 / 1967
- القرآن الكريم : قواعد الاملاء ، مكتبة الخانجي ، مصر ، الطبعة الرابعة ، 1399 / 1979
هارون (عبد السلام)

2 - المراجع الاجنبية :

- DUBOIS, Jean, - *Dictionnaire de linguistique*, ouvrage collectif, Librairie Larousse, Paris 1984.
- HAMZE, Hassan - *Une grammaire arabe du X^e siècle : Le Kitāb al-'Idāh d'az-ZAGGAGI*, thèse de doctorat de 3^e cycle, Université de Provence, 1983.
- Les théories grammaticales d'az-ZAGGAGI*, thèse de doctorat d'état, Université Lyon 2, 1987.
- KOULOUGHLI D.E., - " Sur la phonographématique arabe ", in : *Analyses, théorie*, Université Paris VIII, 1982 n° 1, pp. 79-151.
- MARTINET, André - " Réflexion sur le problème de l'opposition verbo-nominale ", in : *Journal de psychologie*, XLIII, 1950, pp. 99-108.
- ROMAN, André - *Etude de la phonologie et de la morphologie de la koinè arabe*, 2 vol., Publications de l'Université de Provence, 1983.
- ROSSI, Mario - " L'intonation et la troisième articulation ", in : *B.S.L.P.* (Bulletin de la Société Linguistique de Paris), LXXII, 1977, fas. 1, pp. 55-68.

فعل الكلام من خلال كتاب المعني في أبواب التوحيد

للقاضي عبد الجبار (320 - 415 هـ)

بقلم الطاهر المظفر

من المسائل التي اختلفت فيها الفرق الإسلامية مسألة خلق الأفعال فقد قال جهم (1) وأتباعه إن أفعال العباد مخلوقة لله وقال الأشاعرة إن الله يخلق أفعال العباد وهؤلاء يكتسبونها وقال المعتزلة إن العبد يخلق أفعاله . وقد درس القاضي عبد الجبار موضوع الفعل بصفة عامة في أجزاء متعددة من كتابه المعني وهو يريد بذلك أن يبين أن الانسان مخير وأنه مسؤول عن أعماله كما درس موضوع الكلام بصفة خاصة في مواضع متعددة من كتابه ولا سيما في الجزء السابع منه . وقد اهتم بالكلام هذا الاهتمام نظرا لاتصاله بموضوع دقيق هو موضوع خلق القرآن الذي كان من أهم ما اشتدّ حوله الخلاف بين الفرق الإسلامية . فما هي نظرية الكلام عند القاضي وما هو مذهبه فيما يخصّ

(1) جهم بن صفوان (ت 128 هـ/746 م)

القرآن ؟ وللإجابة عن هذين السؤالين ينبغي التذكير بنظريات الفعل . ولكني في هذا البحث سوف أقتصر على التذكير بالنظريات التي تسمح بتوضيح آرائه في الكلام .

إن الإنسان عندما ينظر في أعماق نفسه يدرك أن أكثر تصرفاته تقع بحسب قصده ودواعيه وتتتفي بحسب الكراهة مع السلامة وارتفاع الموانع (2) فهو يشعر بأن هناك علاقة بين قصده ودواعيه وبين أفعاله . فإذا أراد أن يفعل شيئا ولم يمنعه مانع فإنه يفعله فهو مخير في أن يتحرك أو يتكلم أو أن يترك ذلك . فالكلام والحركة هما إذن من فعله . أما الدواعي التي تدفعه إلى إحداث الفعل فهي ما يكون عليه من علم وظن واعتقاد (3) . فإذا علم العبد أو ظن أنه يجد نفعا في شيء أحدثه . وهو يفعل دائما لغاية ويختار فعله إذا علم فيه نفعا أو دفع ضرر . وهو لا يفعل القبيح إذا علم بقبحه ولا يجوز أن يختاره إذا كان في غنى عنه (4) فعندما يعلم الإنسان أنه قادر على تحقيق غاية بالصدق وأنه في غنى عن الكذب فهو لا يفعل الكذب ، والله تعالى أيضا لا يجوز أن يفعل القبيح لكونه عالما بقبحه وبأنه غني عنه (5) .

إلى جانب هذه الأفعال التي يختارها الإنسان نجد أفعالا اضطرارية بمعنى أنها تحدث دون اختيار منه (مثل طال واحمر . . .)

على أن الإنسان مخير في أغلب تصرفاته لأنها تقع بحسب قصده ودواعيه ولأنه مكلف وسوف يحاسب عنها . فلا بد إذن من أن يكون حرا في أعماله .

(2) المغني : ج 9 ص 15

(3) المغني : ج 6 الارادة ص 188

(4) المغني : ج 9 ص 18

(5) المغني : ج 8 ص 16

لكن الدواعي لا تكفي لجعل الإنسان يحدث الفعل . فالساهي والنائم يفعلان رغم أنه ليست لهما قصود ولا دواع فالقدرة هي التي تصح وجود الفعل . فالنائم قادر على الفعل كما لو كان غير نائم . على أن قدرة العبد محدودة . والأفعال التي يحدثها هي جزء أو بعض أجزاء من الفعل . فعندما نحمل شيئاً فحملنا له هو جزء من الحمل . وعندما يحمل شخصان شيئاً معاً فما يفعله أحدهما هو جزء من هذا الفعل المشترك ويمكن جمع الأجزاء للتمكن من حمل الأشياء الثقيلة (6) ولكن العبد قادر بقدرة فهو يستطيع أن يحدث بعض الأفعال وهو عاجز عن أحداث البعض الآخر . فهناك أفعال مقدورة له مثل الكلام والركوع الخ وهناك أفعال غير مقدورة له مثل حمل الجبال أو خلق الأجسام والألوان . وبصفة عامة فإن الأعراض مقدورة للعبد . أما الجواهر والأجسام والألوان فهي لا تصح إلا لله تعالى القادر لذاته . وتنقسم الأفعال المقدورة للإنسان إلى قسمين :

- أفعال القلوب : مثل الإرادة والاعتقاد وأصداده . . الخ

- أفعال الجوارح : وعددها خمسة وهي :

- * الاعتمادات : إن اعتماد اللسان مثلاً على جزء من الفم ومصاكنه له يولدان الكلام . وكذلك عندما ندفع حجرة فهي تتحرك .
- * الأكوان : وهي الحركات والسكون والاجتماع والافتراق .
- * التأليفات : وهي الأعمال التي تتولد عن المجاورة بين أفعال يقوم بها الانسان في محل قدرته والأفعال التي تتولد عنها في غير محل قدرته (مثال : تحرك الحجر عندما يدفعه الانسان)

* الأصوات

* الآلام

هذه هي أجناس الأفعال المقدورة للعبد . فعلى أي وجه يحدثها ؟
تنقسم الأفعال من هذه الناحية إلى قسمين :

- (أ) الأفعال المبتدأة : وهي التي تحصل بدون سبب ومنها :
- الفعل المباشر وهو الذي يحدثه الفاعل في حيّزه (جسمه أو محل قدرته) مثل الحركات التي تحصل في أعضائه والإرادة الموجودة في القلب .
 - الفعل المخترع : وهو يقع خارج حيّز الفاعل . وهذا النوع خاص بالله تعالى ؛ إلا أنّ العبد لا يمكن له أن يحدث فعلا خارج حيّزه إلا بسبب .
- (ب) الفعل المولّد : وهو يحصل بسبب وهو محلّ خارج حيّز الفاعل فعندما ندفع حجرة تحصل فيها حركة فالحركة متولّدة عن اعتمادنا وهي تقع خارج جسمنا .

على أن من الأفعال ما يمكن للعبد أن يحدثه مبتدأ أو مولدا مثل الاعتمادات والأكوان . وهناك أفعال لا تكون إلا مولدة مثل الآلام والأصوات فالألم يتولد عن كونٍ وهو هنا الافتراق (افتراق اللحم عندما يتقطع ويسميه المعتزلة الوها) أما الصوت فهو يتولد عن الاعتماد والمصاكة .

وسواء كان الفعل مولدا أو مبتدأ فهو حادث من جهة الذي يكسبه هذه الصفة . وقد تحدّث المعتزلة عن ذات الفعل وصفاته . فصالح قُبّة وهو أحد رجال هذه الفرقة (7) يقول متحدّثا عن الأفعال ، إنها مخلوقة لله بمعنى أنه خلق أسماؤها لا أنه أحدث عينها (8) والقاضي عبد الجبار يتحدث أحيانا عن

(7) معتزلي من الطبقة السابعة له كتب كثيرة خالف الجمهور في أمور منها كون المتولدات فعل الله ابتداءً وكون الادراك معنى . انظر أحمد بن يحيى بن المرتضى كتاب طبقات المعتزلة ، بيروت 1961 ، ص 73 .

(8) المغني : ج 8 ص 43

عين الفعل وأحيانا عن نفس الفعل . وإلى جانب الذات فإن للفعل صفات يمكن تقسيمها إلى قسمين :

أ - الصفات التي يقع عليها الفعل بالفاعل .

وأولى هذه الصفات هي الحدوث فالإنسان عندما تدعوه الدواعي والقصود إلى فعل وإذا لم يمنعه منه مانع فهو يخرج منه من العدم ويكسبه صفة الحدوث . فالكلام مثلا حادث من جهة المتكلم . وينجرّ عن ذلك أن الفعل يحتاج في حدوثه إلى الفاعل وأن الفاعل يتقدمه لأنه يختار إيقاعه أو تركه . وبهذا يمكن أن تستدل على وجود الله . فالأجسام في هذا الكون حادثة . فهي تحتاج إذن إلى محدث هو الله عز وجل . والخالق قديم أزليّ متقدم في الوجود على أفعاله التي لا تكون إلا حادثة (9) .

وإذا كان الفعل يحصل على صفة الحدوث بفضل قدرة الفاعل فإنه يحصل على صفات أخرى إذا كان الفاعل يتصف بصفات أخرى زائدة على القدرة . فعندما يكون العبد عالما بالكتابة أو بالكلام يأتي فعله محكما . فالإحكام صفة تتبع الحدوث أي أنّ الفعل لا يكون عليها إلا بعد حدوثه . وقد استنتج المعتزلة من ذلك صفة العلم عند الله . فإننا نلاحظ إحكام الصنعة في هذا الكون ولا يكون هذا الإحكام إلا عن خالق عالم .

ومن ناحية أخرى فإن للإرادة تأثيرا في أفعال العباد . فالكلام لا يكون مفيدا بمجرد إحداث صيغته . فعندما تقول « رأيت زيدا » لا تكون هذه العبارة مفيدة إلا إذا عرفنا زيدا الذي نتحدث عنه ثم إن صيغة الأمر يمكن أن يفهم منها التهديد لا الأمر . وكذلك فإن الكلام يكون خبرا أو أمرا أو نهيا

بالفاعل إلى جانب هذه الصفات نجد صفات أخلاقية يمكن أن يقع عليها الفعل بالفاعل .

1 - فأفعالنا قد تكون حسنة أو قبيحة . ومن القبيح ما تعلق وجه القبح فيه بالفاعل . فإذا أمرنا إنسانا بفعل يعجز عنه ولم نساعد على إحداثه رغم أنه يمكننا أن نجعله قادرا على ذلك فأمرنا يكون قبيحا . فهذا الفعل صار إذن قبيحا بسبب الفاعل (10) .

2 - ومن القبيح ما يتعلق به أمر آخر يتبعه وجه القبح مثل الكذب فقد يتكلم العبد ويأتي بخبر كاذب . فكلامه يكون خبرا بالفاعل وكون كلامه كذبا يتبع كونه خبرا (11) فللارادة دور في الكلام فهي تؤثر في كون الكذب خبرا لا في كونه كذبا .

كل هذه الصفات من حدوث وإحكام وقبح أو حسن جائزة للفعل حيث أن الفاعل يمكن أن يحدث فعله عليها أولا يحدثه .

ب - الصفات الراجعة إلى الجنس :

إن الأفعال أجناس منها أفعال القلوب وأفعال الجوارح . ومن هذه الاعتمادات والأكوان وغير ذلك . وهي لا تكون على ما هي عليه في جنسها بالفاعل (12) فالأجناس قديمة . فالحركة كانت كونا قبل أن يحدثها الإنسان . وهي مضادة للسكون . فهاتان الصفتان ترجعان إلى جنس الفعل وحالة الفاعل لا تؤثر في كونها كذلك .

(10) المغني : ج 8 ص 271

(11) المغني : ج 8 ص 171

(12) المغني : ج 8 ص 270

وقد قال المعتزلة إنه لا يمكن قلب الأجناس فالله نفسه لا يقدر أن يجعل السواد إلا سوادا ولا يمكن له أن يقلبه إلى حركة . هذه الأجناس قديمة ولها صفاتها قبل أن تحدث . وهذه الصفات واجبة للفعل سواء قصدها الفاعل أم لا . فهو لا يختارها ومن هذه الصفات :

- كون الفعل مقدورا للعبد او غير مقدور له عند العدم أي قبل ان يحدثه . فالكلام مقدور للإنسان إذا ارتفعت الموانع أو ما يجري مجراها . وهناك أفعال غير مقدورة له وهي مقدورة لله مثل خلق الأجسام والألوان . . .
- كون الأفعال أعراضا . فالكلام عرض وليس بجسم حاجة الفعل إلى المحل . إن الفعل يحدث في محل . وأفعال العباد كلها في محل وجودها لا في محل مستحيل . فالكلام لا يكون إلا في محل مبني مثل اللسان واللهة (13) . وكذلك فإن بعض أفعال العبد تحتاج إلى جوارح وآلات مثل اليد واللسان وغيرهما .

- البقاء والعدم . إن بعض الأفعال تبقى بعد حدوثها مثل الألوان (14) وهناك أفعال لا تبقى بل تفتي مثل الإرادة والكلام . فالكلام لا يدرك إلا في وقت واحد . فلو صحَّ بقاءه لبقيت « الزاي » و « الياء » إلى وقت وجود « الدال » عندما ننطق بكلمة « زيد » ولو حدث ذلك لكنا نسمع « يزدا » أو « ديزا » عوضا عن « زيد » (15) .

- صفات أخلاقية . يتصف الفعل أحيانا بصفات لا يحصل عليها بالفاعل فالجهل قبيح في حد ذاته وكذلك الجهل بالله والظلم والكذب وكلها قبيحة لأمر تختص بها .

(13) المغني : ج 7 ص 26

(14) المغني : ج 9 ص 62

(15) المغني : ج 8 ص 287

- كون الفعل معنى أو غير معنى :

قسم المعتزلة الأفعال الى قسمين . فمنها ما هو معنى ومنها ما ليس كذلك .

أ - إن الإنسان يعلم باضطراب أنه عندما يكون مريداً أو كارهاً لشيء يكون على صفة أو حالة تجعله يريد أو يكره وهذه الحالة نعقلها أي أننا ندركها في نفوسنا ونشعر بها باضطراب أي دون اللجوء إلى الاستدلال . لكن العبد لا يبقى دائماً على هذه الحالة حيث لا يكون دائماً مريداً أو كارهاً . فلا بد إذن أن يكون هناك سبب لهذه الحالة وهذا السبب « معنى » الإرادة أو الكراهة (16) .

ب - إننا عندما نفعل أفعالا أخرى مثل الحركة والسكون والضرب والكرم لا نعقل لنا حالاً تختص بها . فلسنا إذن نتحرك أو نتكلم لمعنى وإنما نحن نفعل الحركة والكلام فقط . وكل ما يعقل من المتكلم أو الضارب هو ما نراه من جهته من الكلام أو الضرب . فليس هناك معنى نسميه ضرباً أو كلاماً ولا يمكن أن نثبت لهذه الأفعال معنى لأنه لا سبيل إلى معرفته باضطراب أو دليل .

وقد اختلف المعتزلة في خصوص بعض المعاني . فالتمني حسب الشيخ أبي هاشم الجبائي (ت 933/321) معنى في القلب (17) . أما القاضي عبد الجبار فإنه يقول في شأنه « الأظهر أنه ليس معنى . إنما يوصف الحي بأنه يتمنى الشيء إذا اعتقد أنه ينتفع به (18) ويقول أيضاً في شأنه هو والندم : فأما التمني والندم فالسمع يدل على أنه قادر على جنسهما إن ثبتا معنى (19) .

(16) المغني : ج 7 ص 15 Théories P 275

(17) المغني : ج 6 الإرادة ص 37

(18) المغني : ج 6 ص 72

(19) المغني ج 6 العدل والتحويل ص 175

واختلفوا أيضا فيما يخص السهو (20) والشك وإذا اختلف المعتزلة في بعض الأفعال فإنهم أجمعوا على أن الكلام ليس معنى وألحوا على ذلك لما لهذا الموضوع من علاقة بمسألة خلق القرآن . وقد اجتهد القاضي في تفنيد رأي أبي الحسن الأشعري الذي يقول إن الكلام « معنى قائم بالنفس سوى العبارة . والعبارة دلالة عليه من الإنسان » (21) ، فقد بين عبد الجبار أننا لا نعقل معنى في القلب يجعلنا متكلمين أي أننا لا نشعر في نفوسنا بشيء يجعلنا نتكلم كما بين أن ما يتوهمه الخصم من معنى في النفس ليس إلا حديث النفس فقد يحدث الانسان نفسه ببناء دار فيظن أنها مصورة في نفسه ولا يوجب ذلك كون البناء معنى في النفس يطابق البناء نفسه فكذلك القول في الكلام إن الإنسان قد يتفكره ويرتبه في النفس كالبناء وإن لم يكن سوى المسموع (22) .

لكن الخصم لم يقتنع واستدل على وجود هذا المعنى ببعض العبارات فقد يقال « فلان يتكلم » وإن كان ساكتا و « فلان يبتدىء الكلام من غير روية فيجيب القاضي أن هذه العبارات لا تدل على شيء فإنه يقال « فلان يتكلم وإن كان ساكتا بمعنى أنه ممن يوافق الكلام ويصعب عليه إيراد ما في نفسه (23) .

فالكلام إذن حسب المعتزلة ليس معنى : ثم إنه لا يوجب للحي حالا أي أننا لا نشعر بأننا نختص بحال معينة عندما نكون « متكلمين » فنحن لا نعقل من حالنا إذا تكلمنا أو من حال غيرنا باضطراب إلا الكلام الذي ندركه من ناحية فيه ووقوعه بحسب قصده ودواعيه (24) .

(20) المغني ج 6 العدل والتحرير ص 172

(21) الملل والنحل ج 1 ص 95

(22) المغني : ج 7 ص 16

(23) المغني : ج 7 ص 17

(24) المغني : ج 7 ص 43 - 44

وقد أتى القاضي بنظرية الحال ليوضح العلاقة بين الجوهر والعرض فعندما يوجد العرض (العلم مثلاً) بمحل (زيد) فهو يثبت له صفة «عالم» . ويرى أغلب علماء الكلام أن «عالم» مجرد عبارة تدل على أن العلم قد حلّ في زيد فلا يوجد في الحقيقة إلا زيد وهذا العلم الذي هو فيه . فلا وجود إذن إلا للجواهر والأعراض لكن أبا هاشم الجبائي وهو أستاذ القاضي عبد الجبار يرى أن هناك حقيقة ثالثة هي «الحال» «فعال» لفظة تدل على شيء حقيقي موجود لا هو زيد ولا هو العلم (25) فالحركة تجعل الجسم متحركاً . والعلم يجعل الإنسان عالماً وكلمة عالم ليست مجرد لفظة بل هي حال تبين العلاقة بين الجوهر والعرض بين الإنسان والعلم (26) والأعراض علل الصفات وهي علل في أن الجواهر يتميز بعضها عن بعض فالبياض والسواد ينتميان إلى نفس الجنس الذي هو اللون . وصفة «أسود» تثبت للجسم حالين . فالسواد من جنس اللون لا من جنس آخر (الحركة مثلاً) ثم إنها تميز الجسم الأسود عن الجسم الأبيض .

وهناك أفعال تثبت لفاعلها حالاً وأخرى لا تثبت له حالاً . ذلك أن الفاعل عندما يحدث فعلاً يحصل على صفة تشتق له من الفعل . وقد قسم القاضي هذه الصفات إلى ثلاثة أقسام :

1 - صفات المحل - 2 - صفات الحي - 3 - صفات الفاعل .

ففي الحالتين الأوليين نرى أن «المعنى» الذي تشتق منه الصفة حال بالموصوف أي أنه كامن فيه . إلا أن الموصوف يختلف . فيمكن أن يكون الموصوف محل المعنى نفسه . فكل ذرة من جسم تحله الحركة يكون متحركاً .

وخلافا لذلك فإن بعض المعاني توجب صفة لجملة الحي رغم أن المعاني لا تحلّ إلا في جزء منه . فالعلم أو القدرة يوجدان في قلب زيد ولكن زيدا كله يتصف بالعلم والقدرة وهذه الصفة هي الحال . أما صفة الفاعل فانها تضاف إلى الفاعل لأنه يفعل الفعل فقط . فعندما نقول إن زيدا ضارب ومحرك ومتكلم فإننا نضيف إليه فعل الضرب والتحريك والكلام (27) .

هذه هي بعض صفات الفعل والقوانين والأحكام التي يخضع لها وهي تنطبق على الكلام بصفته فعلا . وقد خصص القاضي الجزء السابع من كتابه للحديث عن الفعل بصفة عامة والكلام بصفة خاصة . ونظرا لأهمية الموضوع فقد رسم حدّا لهذا الفعل بينما اكتفى في خصوص بقية الأفعال ببيان علاقتها بالفاعل وإبراز صفاتها ليثبت أن الإنسان هو خالق تصرفاته قال القاضي في حدّ الكلام « إنه ما حصل فيه نظام مخصوص من هذه الحروف المعقولة حصل في حرفين أو حروف فما اختصّ بذلك وجب كونه كلاما وإن كان من جهة التعارف لا يوصف بذلك إلا إذا وقع ممن يفيد أو يصح أن يفيد (لذلك لا يوصف منطق الطير بكونه كلاما) (28) .

هذا هو حدّ كلام الإنسان وتلك هي صفاته . فما هي آراء القاضي فيما يخص كلام الله عزّ وجلّ .

- الله قادر على الكلام :

استدل القاضي على أن الله قادر على الكلام وأن صفة المتكلم تصح له . فهناك صفات يمكن إثباتها للعباد ولا يمكن إثباتها للقديم منها العبادة والخضوع . فلا يمكن أن يقال إن الله عابد خاضع لأن هاتين الصفتين لا

تدلان على أن الموصوف فعل الخضوع والعبادة فحسب بل تجوزان التغيير عليه وحلول الأعراض فيه . فهما تقتضيان القيام بحركات تتنافى والذات الإلهية مثل الانحناء (29) . وهناك صفات يمكن إثباتها للعبد والخالق فالكلام مثلا لا يفيد إلا الفعلية . فيصح إذن أن يكون الله قادرا على الكلام .

ثم إن الله قادر على أجناس الاعتمادات والمصاكات . فلا بد إذن أن يكون قادرا على الكلام . لأنه قادر على سببه . ومما يثبت ذلك أن الله قادر لنفسه . فإذا كان العبد قادرا بقدرة يحدثها الله فيه فإنه لا يجدر أن يقصر حال القديم سبحانه على حال العبد في الكلام . وإذا كان الإنسان لا يقدر إلا على جزء من الكلام في الوقت الواحد فإن الله يجب أن يقدر على ما لا نهاية له من الكلام (30) .

- ليس الله متكلماً لنفسه :

وإذا كان الله متكلماً فهو يفعل الكلام فحسب وهذا الفعل لا يوجب له حالا يبين بها من غيره . فالله ليس متكلماً لنفسه لأننا لم نعقل مثل هذه الصفة في الشاهد ولم نتوصل إليها بدليل . فالإنسان ليست له حال يوصف بها عندما يتكلم . وإن ما ندركه هو أنه يفعل الكلام فحسب . ومن هذه الناحية فإن صفة الكلام تخالف صفات أخرى مثل القدرة والعلم . فالإنسان يصير متكلماً إذا فعل الكلام فقط وكذلك الشأن فيما يخص الله تعالى فإنه ليس متكلماً لنفسه (31) ولو كان الله متكلماً لنفسه لوجب أن يكون متكلماً بسائر أقسام

Théories P.285 (29)

(30) المغني ج 7 ص 55

(31) المغني : ج 7 ص 62

فعل الكلام من خلال كتاب الأغاني في أبواب التوحيد للقاضي عبد الجبار 65

الكلام وضروبه وأن يصدر عنه الكذب والصدق والأمر بالقبيح الخ . . . وهذا القول يؤدي إلى الخروج عن الدين . ولو صحت عنه هذه الأفعال لما وثق الإنسان بكتاب ولا شرع (32) .

فالله إذن ليس متكلماً لنفسه كما أنه قادر لنفسه بقدرة قديمة هي ذاته . ولو كان كذلك لوجب أن نقول إنه متكلم فيما لم يزل ونحن نعرف أن الله لا يفعل شيئاً إلا لغاية بل إنه لا يفعل شيئاً إلا ليفيد به . فكون الله متكلماً في الأزل دون أن يفيد العباد يثبت له النقص وهذا لا يجوز في حقه تعالى (33) .

فالله إذن متكلم لأنه يفعل الكلام لا لأنه متكلم لنفسه ولا لأن له حالاً يمكن إثباته عليها .

- جنس كلامه :

نظر القاضي في هذا الموضوع واعتمد في ذلك على مبدئين أساسيين :

1) أن الله تعالى يخالف الفاعلين من العباد في صفاتهم وأفعالهم فهو فاعل لنفسه بينما العبد يفعل بقدرة ويستعين بالآلة وبالسبب الخ . . . فالله محسن متفضل ولكنه يخالف المنعمين والمحسنين من العباد (34) وهو ينفرد ببعض الأفعال فهو يفعل الجواهر والحياة والألوان بينما العبد لا يفعل إلا الأعراض .

2) أن الأعراض التي يفعلها الله لا تخالف أفعالنا (35) . فالكلام هو ما نسمعه من حروف وأصوات منتظمة . ولسنا نعرف جنساً آخر غير هذا

(32) المغني : ج 7 ص 64 - 65

(33) المغني : ج 7 ص 33

(34) المغني : ج 7 ص 96

(35) المغني : ج 7 ص 96

المعقول فلا يمكن القول إنه تعالى يتكلم بكلام مخالف لجنس ما نعرفه ونعقله كما أنه لا يحدث حركات تخالف ما نعرف ونشاهد .

والشاهد من أفعالنا يدل على الغائب من أفعال الله . فقد أثبتت تصرفاتنا أنه لا بد لها من فاعل . فكل حادث إذن يحتاج إلى محدث والأجسام في هذا الكون حادثة فلا بد لها من محدث وهذا المحدث هو الله تعالى . ثم إن إحكام أفعالنا دل على أننا نتصف بالعلم وكذلك يمكن الاستدلال بإحكام الصنعة في الكون على علم الله الخ . . .

وهكذا يمكن بفضل ما نلاحظه في الشاهد أن نثبت لله أحوالا معقولة مثل القدرة والعلم وأن ننفي عنه أحوالا غير معقولة فليس معقولا إذن أن نثبت له كلاما ليس بحروف ولا أصوات (36) فكلام الله إذن من جنس كلامنا . وهذا يبطل قول من قال إن كلامه يبقى وإنه يوجد في أماكن خلافا لكلامنا . وذلك أن الصفات التي ترجع لجنس الكلام لا تختلف باختلاف الفاعلين فهي واحدة في الشاهد والغائب فلو كان كلام الله باقيا لوجب أن يكون كلامنا أيضا باقيا وهذا مستحيل (37) .

- السبيل إلى معرفة كلام الله تعالى

إن مبدأ تماثل الأفعال في الشاهد والغائب يجعلنا أمام مشكل عويص ذلك أن كل ما يقدر العباد على مثله فوجود جنسه من جهة الله تعالى لا يدل على أنه من فعله لأنه يجوز أن يكون من فعل العبد . فما هي السبل إذن لمعرفة كلام الله . إن الله قد انفرد بخلق الأجسام والألوان أما الكلام فانه يصح من العبد ومن الله . ولم يتردد خصوم المعتزلة عن إلقاء هذا السؤال « ما السبيل

(36) المغني : ج 7 ص 97 - 98

(37) المغني : ج 8 ص 287 وج 7 ص 206

إلى معرفة حصول الكلام من جهته ولا شيء من الكلام يسمع إلا ويجوز كونه من فعل غيره لأنه مقدور للعباد (38) . وكان لا بد للمعتزلة أن يجيبوا عن السؤال وكان من الضروري أن يبينوا أن كلام الله يقع على وجه لا يصح أن يقع عليه من العباد (39) .

وقد استدلوا على ذلك ببلاغة القرآن وإعجازه . فإننا لا نعلم الكلام كلام الله سبحانه بأن نسمعه فقط . وإنما يثبت ذلك إذا حصل معجزاً ودل على صدق الرسول . وقد ثبت أنه لم يقدر أحد على بلوغ درجة بلاغته . فالعرب هم أصل البلاغة . ولكنهم لم يبلغوا من العلم بالكلام إلا القدر الذي لا يبلغ حدّ القرآن في البلاغة (40) . فالقرآن قد وجد على وجه لا يصح أن يفعله سوى الله .

- حقيقة كلام الله

لقد أجمعت الأمة على أن القرآن هو كلام الله . لكن الخلاف يتعلق بحقيقته . فهل ما نسمعه هو نفسه كلام الله أم هو حكاية له قال أبو علي الجبائي (ت 303 هـ/ 915 - 916) فيمن يقرأ القرآن : « إن ما نسمعه منه هو كلام الله في الحقيقة » فكلامه هو الموجود في الحقيقة فالعبد منا عندما يقرأ كلام عبد آخر فإن المقروء يبقى كلام غيره فالحكاية هي المحكي إذن . ويجوز أبو علي بقاء كلام الله كما يجوز وجوده في أماكن كثيرة . وقد استدل على ذلك « بأن القارئ » لكلام غيره لو كان ذلك فعلة لأمكنه أن يأتي بمثله . لكن الإنسان لا يقدر على أن يأتي بمثله . وهذا يبين حسب رأيه أن ما نسمعه من القارئ للقرآن هو كلام الله أوجده القارئ مع صوته .

(38) المغني : ج 7 ص 58

(39) المغني : ج 7 ص 180

(40) المغني : ج 7 ص 180

وقد رفض القاضي هذا الرأي واعتمد في ذلك على دليلين :

(1) أن كل كلام يفنى ولا يبقى

(2) أن قول أبي علي « إن القارئ لكلام غيره لو كان ذلك فعله لأمكنه أن يفعل مثله » غير صحيح لأن الفاعل قد يفعل الشيء على وجه الاحتذاء أو المحاكاة وإن لم يتمكن من فعل مثله على وجه الابتداء . فالصبي الذي لا يعرف الكتابة قد تنقط له الحروف فيتمكن من الكتابة فتكون الكتابة فعله لكن على وجه الاحتذاء أما أن يفعل مثلها في الابتداء فإنه عاجز عن ذلك (41) .

وقد خالف أبو هاشم أبا علي في هذا الموضوع . فأبو هاشم يرى أن القارئ لا يسمع منه إلا ما يفعله والقراءة هي المقروء . فما نسمعه من قارئ القرآن هو فعل القارئ (41) . أما الكتابة عنده فهي أمانة الكلام ويستحيل أن تكون كلاماً في الحقيقة . وقد استدلل أبو هاشم على ذلك بحجج كثيرة منها :

(1) أن الكلام المسموع يحتاج إلى محل . وكل حرف من حروف الكلام المسموع يحتاج إلى بنية ومخرج بخلاف ما يحتاج إليه الحرف الآخر . فلو وجد الكلام مكتوباً مع الكتابة لاحتاجت الحروف المكتوبة إلى أبنية مختلفة كما يحتاج إلى ذلك الكلام المسموع . والحقيقة أن ما يحتاج إليه الرأى مثل ما يحتاج إليه الزاي في الكتابة العربية والرأى في العربية تحتاج إلى خلاف ما تحتاج إليه في كتابات أخرى حيث أن الصيغ تختلف . فالكتابة هي إذن أمانة الكلام ولا يوجد بها كلام مثل ما يوجد بالصوت (43) .

(41) المغني : ج 7 ص 190

(42) المغني : ج 7 ص 191

(43) المغني : ج 7 ص 198

ولخص القاضي رأيه في هذا الموضوع قائلا : « ولسنا نعلم بهذه الطريقة كون ما نسمعه منه عليه السلام كلاما له سبحانه لأن الحكاية عندنا غير المحكي وإنما نعلم بذلك أن المحكي كلامه عز وجل » (44) .

2) القرآن خادث

إن الكلام صفة من صفات الحي وقد انقسم المسلمون في ما يخص صفات الله . فالأشاعرة يقولون « إن الباري تعالى عالم بعلم قادر بقدرة . . . وهذه الصفات أزلية قائمة بذاته تعالى لا يقال هي هو ولا هي غيره » و « الدليل على أنه متكلم بكلام قديم ومريد بإرادة قديمة أنه قد قام الدليل على أنه تعالى ملك والمملك من له الأمر والنهي . فهو آمر ناه . فلا يخلو إما أن يكون آمرا بأمر قديم أو بأمر محدث . وإن كان محدثا فلا يخلو إما أن يحدثه في ذاته أو في محل . ويستحيل أن يحدث في ذاته لأنه يؤدي أن يكون محلا للحوادث وذلك محال . ويستحيل أن يحدثه في محل لأنه يوجب أن يكون المحل به موصوفا ويستحيل أن يحدثه لا في محل لأن ذلك غير معقول . فيتعين أنه قديم قائم به صفة له » (45) .

وخلافا لذلك يقول المعتزلة أهل التوحيد « هو عالم بذاته قادر بذاته . . . هي صفات قديمة ومعان قائمة به لأنه لو شاركتها الصفات في القدم الذي هو أخص الوصف لشاركتها في الالاهية واتفقوا على أن كلام الله محدث مخلوق في محل » (46) .

فالمعتزلة يرون إذن أن الله قادر لذاته عالم لذاته . . . ولكن إلى جانب هذه الصفات القديمة هناك صفات أخرى « يصح أن يكون عليها فيما يعد »

(44) المغني : ج 7 ص 60

(45) الملل والنحل : ج 1 ص 95

(46) الملل والنحل : ج 1 ص 44

فالله قادر على أن يكون فاعلا بعد أن لم يكن . فهو يوصف بأنه متكلم عندما يفعل الكلام (47) .

فصفة الكلام عند الله حادثة . وقد أتى القاضي بنوعين من الأدلة لإثبات حدوث القرآن .

أ - الأدلة العقلية : هذه الحجج تستند إلى ما بينه من صفات وسنن للأفعال بوجه عام ولفعل الكلام بوجه خاص .

فقد استدل على أن الله ليس متكلماً لمعنى وليس متكلماً لنفسه فالقديم لا يوصف بالكلام إلا اذا تكلم ولا يضاف إليه الكلام إلا من حيث فعله (48) وشأنه في ذلك شأن العبد . فالله لم يتكلم في الأزل حيث أن المخلوقات حادثة ولم يوجد في الأزل من يمكن أن يستفيد من كلامه فإذا ثبت أن الله متكلم لأنه فعل الكلام لا لأنه متكلم لمعنى أو لنفسه وجب كون كلامه حادثاً . ومن ناحية أخرى فإن الفاعل يتقدم فعله فهو يحدثه بحسب قصده ودواعيه .

ثم إننا نجد في القرآن الأمر والنهي والخبر . والكلام يقع على هذه الوجوه والصفات بالفاعل وبإرادته وليست هذه الصفات راجعة للجنس فالكلام يكون أمراً ونهياً وخطاباً لوقوعه على بعض الوجوه بقصد القاصد وإرادته . فإذا ثبت أن الإرادة حادثة وأنها فعل يحدثه الفاعل تبعاً لمراده وجب أن يكون كلام الله حادثاً .

وإذا استنتج القاضي من وجود الأمر والنهي والخطاب في القرآن أن كلام الله وقع على وجوه وصفات متعددة فإن الاشاعة لم يروا في ذلك تعدداً فكلامه

(47) المغني : ج 7 ص 136

(48) المغني : ج 7 ص 91

فعل الكلام من خلال كتاب الأغاني في أبواب التوحيد للقاضي عبد الجبار 71

واحد هو : أمر ونهي وخبر واستخبار ووعد ووعد . وهذه الوجود ترجع إلى اعتبارات في كلامه لا إلى عدد في نفس الكلام (49) .

ويرى القاضي من ناحية أخرى أن تجويز وجود كلام قديم من جنس الكلام الذي نعرفه في الشاهد يؤدي إلى إمكانية وجود أجسام قديمة من جنس الأجسام التي ندرکہا في الشاهد . وإذا جاز أن توجد هذه الأجسام فقدنا الطريقة التي مكنتنا من الاستدلال على وجود الله وصفاته ومنها الكلام (50) .

ثم إن الكلام لا يكون إلا حروفاً وأصواتاً مقطعة ومنظومة . وهو عرض فان وهو لا يبقى إلا وقتاً واحداً وهو يحتاج إلى المحل والمحال حادثة فالكلام لا يكون إلا حادثاً مثلها (51) .

ب - حجج عقلية : يعتمد القاضي على بعض الآيات القرآنية لبيان حدوث القرآن . وهو يفسر هذه الآيات بالاعتماد على ما عرضه من صفات الفعل فالآية « أكبر كتاب أحكمت آياته » (52) تدل على أن القرآن غير قديم .

فالإحكام صفة يكون عليها الفعل بالفاعل الذي يحدثه إذا كان هذا الفاعل عالماً وكذلك إذا وصف القرآن بأنه مفضل وبأنه عربي فإن الفاعل هو الذي أحدثه على وجه مخصوص (53) .

(49) الملل والنحل ج 1 ص 96

(50) المغني : ج 2 ص 85

(51) المغني ج 7 ص 84 - 85

(52) سورة هود - 1

(53) المغني : ج 7 ص 88

ويأتي القاضي بحجج من نوع ألسني وقد جاء بها عندما استعرض بعض شبهات الخصم لدحضها فقد حاول الخصم بهذه الشبهات أن يبين أن الرأي المعتزلي باطل بإظهار ما ينطوي عليه من تناقضات فقد قال الخصم « لو كان القرآن مخلوقا وفيه « الله الرحمان الرحيم » لأدى ذلك إلى القول بأن الله مخلوق لكن الله قديم فيجب القول إذن أن القرآن من صفات الله القديمة والخصم يعتمد في هذه الشبهة على أن الإسم هو المسمى . ومعلوم أن علماء الكلام والنحاة قد اختلفوا في هذه القضية . ففي حين يرى البعض وخاصة أهل السنة أن الإسم هو المسمى يرى المعتزلة أن الإسم ليس المسمى (54) . فالسني يرى أن كلمة الله هي الله . وحيث أن الله قديم فالقرآن الذي يذكره لا يكون إلا قديما .

فيفند القاضي هذا الرأي قائلا إن القرآن ليس الله وإنما فيه قولنا الله الذي هو إسم منظوم من الحروف وهو باللغة العربية وننطق به ونكتبه ونحوه وليس كذلك حال « المسمى » بقولنا الله لأن كل الصفات التي ذكرناها في خصوص الإسم تستحيل عليه ثم إننا نجد في القرآن أسماء أخرى مثل أسماء الحيوانات وهي حادثة فلا يمكن إذن أن نثبت بها قدم القرآن (55) .

ويستدل القاضي على حدوث القرآن بحجة أخرى من النوع الألسني فالله لا يتكلم إلا ليفيد من مخاطبه ويكلفه من عبادته . ولا يكون كلامه مفيدا إلا إذا تقدمت عليه المواضع من قبل بعض العققلين الذين يضعون الألفاظ ويتفقون على دلالتها .

فالقرآن لا يمكن إذن إلا أن يكون حادثا (56) .

Greek elements P.154 — 156 (54)

(55) المغني ج 7 ص 164 - 165

(56) المغني ج 7 ص 92

73 فعل الكلام من خلال كتاب الأغاني في أبواب التوحيد للقاضي عبد الجبار

والخلاصة أن الله متكلم وهو متكلم لأنه فعل الكلام لا لأنه متكلم
لنفسه فقد أحدث الكلام عندما أراد أن يخاطب العباد بعد أن خلقهم .
فالقرآن الذي هو كلامه حادث وهو حكاية لكلام الله والحكاية ليست
المحكي .

الطاهر المظفر

مراجع البحث

- 1) القاضي أبو الحسن عبد الجبار (320 - 415 هـ) : المعني في أبواب التوحيد
 ج 6 - أ - الإرادة . تحقيق الأب ج . شقناتي - القاهرة - د . ت .
 ج 6 - ب - التعديل والتجوير ، تح . أحمد فؤاد الأهواني ، القاهرة 1962 .
 ج 7 خلق القرآن قوم نصه ابراهيم الأبياري ، القاهرة 1961 .
 ج 8 - المخلوق تح - توفيق الطويل - سعيد زائد القاهرة 1963 .
 ج 9 - التوليد تح - توفيق الطويل - سعيد زائد القاهرة 1964 .
 (2) الشهرستاني (479 - 548)
 الملل والنحل : تحقيق محمد سيد الكيلاني ، القاهرة 1381 هـ - 1961 م .

العنصر العربي في لغة قبائل اليوربا

دراسة لغوية

بقلم: أحمد طلعت سليمان

تقديم :

يهدف هذا البحث إلى دراسة العنصر العربي في لغة قبيلة اليوربا من ناحية الأصوات والصرف والدلالة .

وقد اعتمدنا فيه على مجموعة من الألفاظ العربية التي يستخدمها المتممون إلى تلك القبيلة . هذه المجموعة من الألفاظ قمنا بجمعها خلال فترة عملنا في جامعة إلورن بنيجيريا (1981 - 1985) . ولا يمكن القول بحال إنها تمثل كل الألفاظ العربية الموجودة في هذه اللغة ، لكنها تمثل نسبة عالية من الألفاظ العربية المتداولة في اللغة المشتركة بين مختلف تجمعات القبيلة .

وقد اعتمدنا على سبعة من الرواة النيجيريين من مواطني اليوربا ومن يتحدثونها باعتبارها اللغة الأم ، وهم :

ولاية كوارا .

1 - أبوبكر علي

- 2 - بنيامين أفولابي بدماص ولاية أويو
- 3 - شعيب السيوطي ولاية كوارا
- 4 - ميكائيل عبد العزيز لزي ولاية أويو
- 5 - عبد الغني جمعة أريبي ولاية كوارا
- 6 - فازازي عبد الكريم ولاية لاجوس
- 7 - أحمد التهامي ولاية أويو

وينقسم البحث إلى مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة .

ففي المقدمة نعرض بإيجاز لتاريخ اتصال قبائل اليوربا بالإسلام ، كما نعرض لمختلف التغيرات التي تطرأ على الكلمات الدخيلة في لغة اليوربا ، ونقدم الرموز الصوتية المستعملة .

ويختص المبحث الأول بعرض السمات الشكلية للعينه ، وفيه نتعرض لتوزيع مفردات المادة على أقسام الكلمة وعلى تقسيماتها الفرعية . كما نتعرض بإيجاز لما يتعلق بصرف المفردات موضوع البحث . وأخيرا نناقش علاقة مفردات المادّة بالمجتمع ومستوى استعمال المفردات فيه .

ويختص المبحث الثاني بدراسة الأصوات حيث نعرض في جزئه الأول للصوامت التي حذفت من النطق وتلك التي تحولت قيمتها الفونيمية إلى صوامت أخرى .

وفي الجزء الثاني من المبحث نناقش الصوائت القصيرة والطويلة من خلال أربعة موضوعات هي : كسر تجمعات الصوامت Consonant Cluster Breaking ، اثر سقوط الصوامت على توالي الصوائت ، وإلحاق صوائت بآخر الكلمة ، والصوائت المركبة .

أما المبحث الثالث فيناقش أنماط التطور الدلالي للمفردات العربية في لغة قبائل اليوربا .
وفي الخاتمة نعرض النتائج التي توصل إليها البحث .

مقدمة

أ - قبائل اليوربا والاسلام :

تقع ارض اليوربا Yorba في جنوب غرب نيجيريا المعاصرة ، ويحدها في الشمال والشرق نهر النيجر وفي الجنوب خليج بنين ، وفي الغرب جمهورية بنين الشعبية التي كانت تعرف باسم داهومي (1) . وتتوزع قبائل اليوربا على خمس ولايات هي : لاجوس Lagos ، أوجن Ogun ، أوندو Ondo ، أويو Oyo ، كوارا Kwara (2) .

ويتكون شعب اليوربا من مجموعة متجانسة من القبائل تعتقد بوجود أب تاريخي واحد لها ، وهذه القبائل هي إبادن Ibadan ، إجبا Egba ، إجيبي Ijebu ، إكيتي Ekiti ، أوندو Ondo ، إجيسا Ijesa ، إيفا Ife ، كيتو Ketu ، بني Bini ، جكري Jekri ، إجارا Igara .

وقبائل اليوربا التي تفترض لنفسها أصلا واحدا تأخر اتصالها بالإسلام عن غيرها من شعوب المنطقة . فالمعروف ان اتصال افريقيا بالإسلام تم في

(1) J. Olumide Lucas, *The religion of the Yorubas*, C.M.S. Book shops, Lagos, 1948, p. 7.

(2) I. Ogunbiyi Phonological Problems faced by the Yoruba speaking learners of the Arabic language, *NATAIS*, Vol. N° 1, 1980, p. 109.

وقت مبكر جدا عند فتح مصر . والمعروف أيضا ان اتصال نيجيريا بالاسلام تم في وقت ما قبل القرن الحادي عشر الميلادي (3) . وهناك من يعتقد أن اتصال غرب افريقيا بالاسلام تم في القرن الثامن الميلادي (4) .

أما نيجيريا ، فان الاسلام دخلها - على أرجح الاقوال - في القرون الوسطى عندما استقر بعض التجار في مدنها الشمالية ، وكان معهم معلمون ورجال دين متخصصون ، يقومون بالإمامة والتعليم . وبجانب قصور الحكام التي دخلها الاسلام مبكرا ، وجد المسلمون موطىء قدم لهم بين سكان المدن على طول طريق التجارة الممتد عبر الصحراء . واعتبارا من القرن السادس عشر وجدت مواقع إسلامية عبر طرق التجارة في أرض اليوروبا حتى الساحل (6) . ويلاحظ بعض المؤلفين أن الإسلام انتشر بشكل طبيعي وبهدوء في مناطق السافات جنوب الصحراء ، وامتد نفوذه بواسطة التجار ثم العلماء الذين كان لهم نفوذ على الطبقات الحاكمة (7) .

وعلى اية حال ، فانه ليس هناك اتفاق على تاريخ دخول الإسلام الى ارض اليوروبا ، فبينما يرى بعض المؤرخين أن القرن الرابع عشر شهد بداية اتصال اليوروبا بالاسلام ، يرى آخرون أن ذلك تم في القرن الخامس عشر على أيدي التجار المسلمين من مالي وانجراو ، على حين يمثل القرن السادس عشر بداية هذا الاتصال عند آخرين (8) .

(3) Ade Agbetola, A recipe for the solution of the problems confronting Muslim minorities in Nigeria, NATAIS, Vol. N° 1, 1980, p. 11.

(4) P.B. Clarke, *West Africa and Islam*, Thomson Litho Ltd., Scotland, 1982, p. 8.

(6) J. Kenney, *Christians and Muslims in Nigeria*, Nigerian dialogue, University of Nigeria, Nsuka, Nigeria, Vol. 4, 1980, p. 5.

(7) J. Kenney, *Islam in Christian history*, Nigerian dialogue, Vol. N° 1, 1974, p. 4.

(8) P.B. Clarke, *Ibid.*, p. 106.

ومهما يكن من أمر ، فإنه حتى القرن الثامن عشر كان المسلمون في أرض اليوروبا لا يزالون قلة ، وكان معظمهم من الأجانب لكن يبدو أنه كان لهم بعض النفوذ ، ويتضح ذلك من اعتماد بعض القوى السياسية المتصارعة في مملكة أويو على المسلمين لترجيح كفتهم ضد عدوهم في النصف الثاني من القرن الثامن عشر .

ومع بدايات القرن التاسع عشر ، كانت هناك تجمعات إسلامية صغيرة أو أويو القديمة وإلورن وبادجرى ولاجوس ، وكانت في مجملها تتكون من العبيد الهوسا ورجال الدين والتجار . وبرغم أن الإسلام في ذلك الوقت كان يمثل دين الاقلية ، إلا أنه كان يمثل تهديدا للانظمة القائمة آنذاك (9) .

وكان الاسلام يحرز التقدم تلو الآخر في أجزاء متفرقة من أرض اليوروبا ففي الأرض التي تسكنها قبيلة أجيبو كان المسؤولون يقاومون الاسلام والمسيحية معا ، وبرغم ذلك فإنه في سنة 1890 كان هناك مجتمع إسلامي قوي ، لكن المسلمين كانوا يقيمون شعائرهم سرا . وكان لاعتناق أحد زعماء القبيلة للاسلام سنة 1902 م أثر كبير إذ تبعه كثير من رؤوسه وتبعهم كثير من أفراد القبيلة حتى أن عدد المسلمين بلغ 50,000 في الربع الأول من القرن العشرين (10) .

ويمكن القول إنه مما سهل انتشار الإسلام بين قبائل اليوروبا أنه كان يبقى على الصالح من عاداتهم وممارستهم (11) ، ولم يكن يرفض إلا ما يتعارض مع مبادئ الدين الجديد . لكن بعض المسلمين كان يرى أنه لا ينبغي أن يقبل

(9) P.B. Clarke, *Ibid.*, p. 166.

(10) P. Amaury Talbot, *The peoples of Southern Nigeria*, London, 1926, Vol. N° 4, p. 104.

(11) G.O. Gbadomosi, *The Imamate Question Among The Yoruba Muslims*.

المسلمون أيا من تقاليد اليوريا القديمة لدرجة أنهم اقترحوا مخالفتهم في طريقة بناء المقابر (12) .

ومهما يكن من أمر ، فإنه يبدو أن الاسلام في النصف الثاني من القرن التاسع عشر كان قد مهد طريقه إلى قلوب شعب اليوريا عن طريق مبادئه وتعاليمه الذاتية (13) وبواسطة ما يقدمه من حلول منطقية مقبولة لمشكلات الإنسان مع نفسه ومع الناس .

أما في لاجوس ، وفي أواخر القرن التاسع عشر فقد كان للبيد المحررين الذين عادوا من الأسر فضل كبير في نشر الاسلام بين سكانها (14) . وقد أدى انتشار الإسلام في لاجوس إلى أن أصبح بعض المسلمين فيها يشغل مناصب سياسية رفيعة (14) .

خلاصة القول . إن الاسلام انتشر بين شعوب قبائل اليوريا بوسائل هادئة متحضرة عندما أحس هؤلاء بما في تعاليمه من سماحة وما في مبادئه من اتفاق وتوافق مع فطرة الانسان . وقد انتشرت تبعا لذلك المدارس العربية وكتاتيب تحفيظ القرآن ودخلت ألفاظ عربية كثيرة إلى لغتهم واستقرت فيها حتى أصبحت جزءا منها . وحتى أصبحت هذه الالفاظ تدور على ألسنة المسلمين والمسيحيين منهم على السواء ، لكن لأنها لا تتصرف فان موقفها الآن يماثل موقف الدخيل من الالفاظ عندنا ، لا المعرب .

(12) H.A.K. Bidmus *A Literary Appraisal of the Arabic Writing of the Yoruba Olama*, M.A. Thesis, University of Ibadan, Nigeria, 1972, p. 71.

(13) Anna Hinderer, *Seventeen years in the Yoruba Country*, London, 1972, p. 167.

(14) P.B. Clarke, *Ibid.*, p. 169.

(15) R.F. Burton, *Wonderings in West Africa from Liverpool to Fernando Po.*, London, 1863, Vol. n° 2, p. 225.

ب - التغيرات التي تطرأ على الكلمات الدخيلة :

وتطبيقاً لقوانين الصراع اللغوي ، فقد خضعت هذه الالفاظ للقواعد الصوتية في لغة اليوروبا ، وجرت عليها تعديلات لتلائم البيئة الجديدة ، فإذا أخذنا في الاعتبار أن لغة اليوروبا تنغيمية في الأساس (16) ، وأنها تفضل المقاطع المفتوحة ، وأن صوائتها المتطرفة تكون عادة أنفية ، كان لنا أن نتوقع نوع التغيرات في الأصوات العربية .

ويلخص J. Olimide Lucas (17) في كتابه أهم التعديلات التي ينبغي أن تطرأ على الكلمات الدخيلة فيما يلي :

- 1 - لان اليوروبا لغة تنغيمية ، فان كل صامت فيها يتبعه صائت ، ولذلك فانه اذا توالى صامتان في كلمة أجنبية ، فان صائتا يقحم بينهما (18) .

(16) E. Gregersen, *Language in Africa*, p. 35.

(في كتابه The Religion of the Yoruba, p. 12)

(17) J. Olumide Lucas, *The Religion of the Yoruba*, p. 12.

- Anna Hinderer, *Seventeen years in the Yoruba Country*, London, 1872.

- H.A.K. Bidmus, *A Literary Appraisal of the Arabic Writing of the Yoruba Olama*, M.A. thesis, University of Ibadan, Nigeria, 1972.

- Gregersen, E.A., *Language in Africa*, Gordon and Breach, 1977.

- J. Olumide Lucas, *The Religion of the Yorubas*, C.M.S. Bookshop, Lagos, 1948.

- P. Amaurey Talbot, *The Peoples of Southers Nigeria*, London, 1926.

- P.B. Clarke, *West Africa and Islam*, Edward Arnold Publishers Ltd., England, 1982.

- R.F. Burton, *Wonderings in West Africa from Liverpool to Fernando Po.*, London, 1863.

- N.A.T.A.I.S. Journal of the Association of the teachers of Arabic and Islamic studies, Nigeria, Vol. n° 1, 1980.

- Nigerian Dialogue, Journal of the Inter-faith Studies, University of Nigeria, Nsuka, Vol. N° 1 et Vol. N° 2 et Vol. N° 4.

(18) أنظر عرضنا لكسر تجمعات الصوامت فيما يلي .

2 - كل المقاطع في اليوربا مفتوحة ، لذلك يضاف صائت في أواخر الكلمات المنتهية بالصوائت أو يسقط صائتها الاخير (19) .

3 - الصوت / th / والذي ينطق في الانجليزية قريبا من « ذ » في نحو « that » يتحول إما إلى « ت » أو إلى « د » .

4 - لا يوجد في اليوربا صوت الـ h ← ح ، لذلك يتحول في الكلمات الدخيلة الى / g / (الجيم كما تنطق في القاهرة) أو الى / d / . وسوف نلاحظ عند مناقشتنا لصوت الحاء أن الكلمات العربية قد قاومت هذه القاعدة وأسقطت صوت الحاء تماما إلا عندما يكون ابتدائيا فانه يتحول الى هاء .

5 - لا يوجد في اليوربا صوت Kh ← خ ، لذلك فان لتكوين مقطع جديد إعمالا للقاعدة رقم 1 .

ب - إذا كان متبوعا بصائت ولم تكن الكلمة أحادية المقطع سقط صوت الحاء .

وسوف نلاحظ عند مناقشتنا للحاء أن الكلمات العربية المتضمنة له عوملت حسب القاعدة ب في 5 .

(19) أنظر عرضنا لما أسميناه : إلحاق صوائت بأواخر الكلمات في البحث الثاني .

ج - الأبجدیة المستخدمة :

سوف نستخدم فی هذا البحث الأبجدیة الانجلیزیة المعروفة لان سقوط أصوات الحلق والتفخیم وما بین الأسنان یجعلنا فی غیر حاجة الى أبجدیة خاصة ، وفیما یلی ما ینبغی اعتباره من الرموز والقیم الصوتیة المسندة إلیها :

| | | | |
|---------|-------------------|----------------|------------------|
| a | فتحة قصيرة | a ⁻ | فتحة طويلة (ألف) |
| e | فتحة قصيرة مماله | e ⁻ | فتحة طويلة مماله |
| i | كسرة قصيرة | i ⁻ | كسرة طويلة (ياء) |
| u | ضمه قصيرة | u ⁻ | ضمه طويلة (واو) |
| o | ضمه قصيرة مماله | o ⁻ | ضمه طويلة مماله |
| š | شین | ž | جیم فصیحه |
| g | الجیم كما تنطق فی | y | ی |
| القاهرة | | k | خ |
| h | ح | | |

المبحث الأول

السمات الشکلیة للمادة

نناقش فی هذا المبحث توزيع مفردات المادة على أقسام الكلمة وفی فصائلها الفرعیة . كما نعرض بإيجاز لما یتعلق بالصرف بالنسبة لمادة البحث . وأخیرا نناقش علاقة مفردات المادة بالمجتمع اللغوی وبالفئات التي تستعملها .

يقوم البحث على دراسة مائتين وتسع وأربعين كلمة من الكلمات التي دخلت إلى لغة اليوربا . ولسنا نزعم أن هذه الكلمات تمثل كل ما دخل إلى تلك اللغة من عنصر عربي ، لكننا نقرر أن هذا العدد هو كل ما أمكن جمعه عن طريق المخبرين اللغويين الذين استعنا بهم وعن طريق الرجوع إلى بعض الكتب التي أوردت قوائم بالكلمات العربية في لغة اليوربا . وأهم هذه الكتب على الإطلاق : آدم عبد الله الالوري - موجز تاريخ نيجيريا - دار مكتبة الحياة - بيروت - ط 1 - 1962 .

إننا لم نحاول القيام بحصر دقيق لكل مفردات العنصر العربي في لغة اليوربا لأن الحصر - في حد ذاته - لم يك هدفاً من أهداف البحث ، ولأنه من ناحية أخرى صعب التحقيق في غياب المصادر والمراجع الخاصة بالموضوع .

لكل ذلك فقد اكتفينا بما لدينا من مادة لغوية خاصة وقد وجدناها - بعد المقارنة - تفوق القائمة التي أوردها آدم عبد الله الالوري في كتابه الذي أشرنا إليه سابقاً .

ولأننا لا نستطيع أن نقطع بمدى حجم المادة التي قد نكون نحيناها من بحثنا بسبب عدم معرفتنا بها ، فإننا سوف نعتبر ما لدينا عينة عشوائية ، وسوف نتعامل معها على هذا الأساس . ويبرر هذا الاتجاه أننا لم نقصد إلى جمع كلمات بعينها .

توزيع مفردات المادة :

تتوزع كلمات العينة على فصائل الأسماء والافعال والحروف ، لكنها لا تتوزع بنسب متساوية ، بل إن الأسماء استأثرت بأكبر عدد منها .

ومما ينبغي أن نلفت إليه أننا اعتبرنا هنا تقسيم الكلمة كما حدده اللغويون والنحاة العرب :

كلامنا لفظ مفيد كاستقم واسم وفعل ثم حرف الكلم .

ومن هذا المنطلق اعتبرنا المصادر والصفات من بين الأسماء ، على اعتبار أنها تدل على معان بنفسها غير مرتبطة بواحد من الأزمنة الثلاثة .

على أية حال فإن الأسماء تبقى مستأثرة بأكبر عدد من مفردات العينة حتى عندما تفصل المصادر والصفات عنها .

والجدول الآتي يبين توزيع مفردات العينة على الفصائل الرئيسية للكلمة .

| أسماء ومصادر | أفعال | حروف وأدوات وظروف | المجموع |
|--------------|-------|-------------------|---------|
| 227 | 15 | 7 | 249 |

من الجدول رقم (1) يتبين أن نسبة الأسماء والمصادر الى العينة كلها هي 91،16٪ . وتعكس هذه النسبة العالية حقيقة أن لغة اليوربا لم تقتصر من العربية مادة لغوية لتقوية متنها أو لإثراء مفرداتها ، بل إنها أخذت من المفردات ما يعين الناطقين بها على ممارسة شعائر الاسلام الذي دخل أرضهم مصحوبا بتلك المفردات . وقد يعين على تصوّر ذلك حقيقة أخرى هي أن ألفاظ الحياة الدينية والمتصلة بالدين وعلومه بلغت 152 كلمة أي بنسبة 61٪ بينما بلغت مفردات الحياة الاجتماعية غير المتصلة بالدين اتصالا مباشرا 97 أي بنسبة 39٪ .

من ناحية أخرى ، تميزت العينة بغلبة الأسماء المذكرة على الأسماء المؤنثة بفارق كبير ، على حين كان التأنيث لفظيا ومجازيا في كل الأسماء التي جاءت على صورة المؤنث .

ومن ناحية العدد ، فإنه بعد إخراج المصادر التي بلغت 54 مصدرا ، نلاحظ غلبة الأسماء المفردة حيث بلغت 120 .

أما الافعال ، فقد كانت خمسة عشر فعلا ، جاء منها ثلاثة عشر فعلا على صورة الماضي وعلان على صورة المضارع .

يبقى بعد ذلك أن في العينة اسم فعل بمعنى « أَقْبِلْ » < هيا ← Oya وحرف جواب " نعم ← Namu " وحرف تفصيل " أمّا ← Ama " وقد حذفت إحدى اليمين تخلصا من المقطع المغلق كما سيأتي بيانه في مبحث الصوت .

وفي العينة بعد ذلك اسم منحوت من " أي + شيء ← Ese " وينطق بالشين أو بالسين وهو يعادل في معناه الاسم المنحوت في الفلسطينية " إشي " . وفيها أيضا اسم إشارة مسبوق بالكاف " كذلك ← Kasalika " . وفيها أخيرا ثلاثة ظروف ، منها إثنان للمكان والزمان " قبل ← Kabuli " ، " بعد ← Badi " وظرف واحد للمكان " لدى ← Lodo " .

الصرف :

تلزم الكلمات العربية في لغة اليوربا حالة واحدة هي الحالة التي دخلت بها إلى تلك اللغة ، فالأسماء المفردة لا تثني ولا تجمع حسب قواعد الصرف العربي . والأسماء التي دخلت اللغة بصيغة الجمع لا تأتي مفردة ولا تثني حسب تلك القواعد . كما أن الأسماء المذكرة لا يدخلها التأنيث بالطريقة العربية .

كذلك لا تتغير صورة المصادر على الإطلاق ولا تشتق منها المشتقات بالأسلوب المتبع في اللغة العربية .

خلاصة القول ، إن الكلمات العربية في لغة اليوربا كلمات غير متصرفة ، لان تصرفها يقتضي استعمال السوابق واللواحق والمقدمات العربية ، كما يقتضي تعديلا في نظام توالي الصوائت (Vowel Sequence) حتى ينتج عنها في النهاية كلمات على أوزان عربية ، هذا الأمر تجنبته لغة اليوربا بأن أخضعت الكلمات العربية لنظامها .

فعند تثنية الكلمات العربية ، تستخدم الكلمة الدالة على " اثنين ← Meji تالية للكلمة المفردة :

| | | | | | | | |
|--------|---|--------|---------|---|------|--------|----------------|
| إبرة | ← | Aber | إبرتان | ← | Meji | Abere | (إبرة + إثنان) |
| 1 كافر | ← | Kefere | كافران | ← | Meji | Kefere | (كافر + إثنان) |
| الخبر | ← | Labare | الخبران | ← | Meji | Labare | (خبر + إثنان) |

وعند جمع نفس الكلمات تستخدم الكلمة التي معناها "كثير ← Awon" قبل المفرد وهذا هو أسلوب اليوربا في الدلالة على الجمع ، كما أنه أسلوب كثير من لغات افريقيا

إبر ← Awon Aber (إبرة + كثير)

2 كفار ← Awon Keferi (كافر + كثير)

أخبار ← Awon Labare (خبر + كثير)

أما الكلمات التي دخلت في صورة الجمع ، فانها تعامل معاملة المفرد وعلى ذلك فانها تثني وتجمع بصرف النظر عن صورتها الأصلية .

| | | | | | | |
|----------|---|--------------|---------|---|--------------|--------|
| ملكان | ← | Malaika Meji | على حين | ← | Awon Malaika | ملائكة |
| 3 فروعان | ← | Furua Meji | على حين | ← | Awon Furua | فروع |
| صحايا | ← | Sabe Meji | على حين | ← | Awon Sabe | صحابه |

ومن سمات لغة اليوروبا أنها لا تفرق بين المذكر والمؤنث بلا حقة خاصة كما في العربية ، لكنها تتوصل الى التأنيث بواسطة الكلمة التي معناها « أنثى Obinrin » تالية للاسم أو الصفة . وهذا هو نفس الأسلوب الذي يتبع مع الكلمات العربية .

| | | | | |
|-----------|-------------------|---------|-----------|----------|
| «Munafiki | «منافقة ← Obinrin | على حين | «Munafiki | «منافق ← |
| «Malimu | «معلمة ← Obinrin | على حين | «Malimu | «معلم ← |
| «Mumini | «مؤمنة ← Obinrin | على حين | «Mumini | «مؤمن ← |

ويلاحظ أن هذا الأسلوب يستلزم أن يبقى الاسم المذكر على صورته دون أن يفقد شيئاً من أصواته أو مقاطعه .

أما التوصل الى معاني الافعال المختلفة من المصادر العربية فانه يتم بواسطة توظيف سوابق او لواحق او كلمات مناسبة للمعنى ، دون ان يسمح للكلمة العربية بالتصرف ، ذلك أن الكلمات العربية تعامل معاملة الاسماء الجامدة في لغتهم ، وهي الأسماء التي يتوصل الى معاني الافعال منها بتوظيف السوابق واللواحق ، أو بتوظيف كلمات مستقلة تتناسب مع معاني الأسماء وتسبقها .

فعندهم كلمة « خطأ ← Asise » وللدلالة على معنى « أخطأ » يستخدمون فعلاً آخر معناه « فعل ← Ose » فيقولون « أخطأ ← Oseasise » وترجمتها الحرفية « فعل الخطأ » . وعندهم كلمة « ربح ← Ere » فاذا أرادوا معنى الفعل الماضي « ربح » قالوا « Ojere » أي « أكل الربح » والمقصود حصل على ربح .

بهذه الطريقة تعامل الكلمات العربية عند إرادة التوصل الى الافعال منها .

فكلمة « خسارة ← Asara » دخلت الى لغتهم بصورتها هذه وعندما يريدون معنى « خَسِرَ » يقولون « Asara ba » أي « أصابته خسارة » وفي معنى المضارع الممتد الى المستقبل يغيرون في صورة الكلمة « Ba » للدلالة على الزمن المقصود فيقولون « Asara Yoba » بمعنى « يخسر / سيخسر » فاذا أرادوا أن يتمحض الفعل للحال قالوا « Asaraonba » .

وللتوصل الى معنى « اعتكف » من المصدر « اعتكاف » يوظفون فعلا من لغتهم بمعنى فَعَلَ ، وفي هذه الحالة يأتي هذا الفعل قبل المصدر العربي فيقولون « Ose Itikafu » أي « فعل الاعتكاف أو قام بفعل الاعتكاف » وللدلالة على الحال الممتد الى المستقبل يقولون « Yose Itikafu » فاذا أرادوا أن يتمحض الفعل للحال قالوا « Onse Itikafu » .

وجدير بالذكر أن دلالة الكلمة في العربية ليست هي التي تحدد نوع الفعل المساعد الذي يتوصل بواسطته الى معاني الافعال ، بل إن دلالة الكلمة العربية عندهم هي التي تحدد ذلك .

فقد دخلت الى لغتهم الكلمة العربية « عِلِمَ ← Ilimi » لكن دلالتها تحددت بالعلم الديني فقط ، لذلك فإن التوصل الى معنى الفعل الماضي منها يتم باستخدام كلمة « Oke » ومعناها « قرأ » فيقولون « Oke Ilimi » أي « قرأ العلم » والمقصود « قرأ العلوم الدينية » في مصادرها وكتبها . ولإرادة معنى الحال والمستقبل تتغير صورة الفعل المساعد بإضافة السابقة « Yo » إليه وتطبق قواعد الفونولوجي الخاصة بهم عندئذ فيحذف الصوت الأول من الفعل المساعد حتى يمكن أن تتكون منه ومن السابقة كلمة واحدة ، فيقولون « Yoke Ilimi » .

وكلمة « إقامة ← Ikama » دخلت الى لغتهم في صورة المصدر وتحدد معناها بإقامة الصلاة فقط ، لذلك فإن الفعل المساعد الذي يتوصل به الى

معاني الافعال في هذه الحالة هو « Ogbe » ومعناه « رفع » فيقولون « Ogbe Ikama » بمعنى أقام الصلاة والمعنى الحرفي « رفع الإقامة » .

وتطبق نفس القواعد على الكلمات العربية التي دخلت الى لغتهم في صورة أفعال .

فكلمة « غفر ← Gafara » دخلت في صورة الفعل الماضي لكنها تعامل على أساس أنها كلمة جامدة ، لذلك يتوصلون بفعل مساعد للتوصل الى معنى الفعل الماضي فيقولون « Ose Gafara » أي « فعل الغفران » ويقولون « Otoro Gafara » أي « طلب الغفران أو استغفر » .

وفي كل الحالات يكون الفعل المساعد ذا دلالة مناسبة لمعنى الفعل المراد التوصل إليه .

فكلمة « الخبر ← Labare » يقال فيها « Ose Labare » أي « قال الخبر بمعنى أخبر » .

بينما كلمة « فَهَم ← Famu » يستخدم معها فعل « Oni » ومعناه « ملك » فيقال « Oni Famu » أي « فهم » وترجمتها الحرفية « ملك الفهم » أو « أصبح ذا فهم » .

ولأن كلمة « تسبيح ← Tasibiyu » قد تغيرت دلالتها من المصدر الى اسم الآلة ، فأصبحت تعني « مسبحة » ، فانهم يتوصلون الى معنى فعل « سَبَّح » مضعف الوسط بتوظيف الفعل المساعد « Ofa » ومعناه « عدّ » فيقولون « Ofa Tasibiyu » أي « سَبَّح » ومعناه الحرفي « عدّ (حبات) المسبحة » .

ولأن الإيمان ليس من الأمور المادية ، فإن التوصل إلى معنى الفعل منه يكون بواسطة الفعل المساعد « Oni » معناه « ملك » أو « أصبح ذا . . . »

فيقولون « Oni Imani » في الكلام المتصل حيث يسقطون أول الكلمة العربية لانتهاء الفعل المساعد بصائت . ومن هذا يتبين أن الأمور المعنوية يكون المساعد معها هو « Oni » بينما تتنوع الافعال المساعدة مع الأمور غير المعنوية بما يلائم دلالة كل منها .

وفي اشتقاق أسماء الفاعلين تسير اللغة على نفس الأسلوب من توظيف السوابق واللواحق والكلمات التي توصل الى معنى .

فاسم الفاعل من « خسارة » هو « خاسر Eni Ti Asaraba » ومعناه الحرفي « الذي أصابته الخسارة » واسم الفاعل من « إقامة » هو « مقيم ← Enitnse Ikama » ومعناه « الذي فعل الإقامة » واسم الفاعل من « الاعتكاف » هو « معتكف ← Eni tonse itikafu » والمعنى « الذي فعل الاعتكاف » .

أما التوصل الى أفعال الأمر ، فيكون عن طريق نفس التركيب الذي يستعمل للدلالة على الفعل الماضي ، بعد حذف السابقة الضميرية / O / .

فالأمر من « اعتكف ← Ose itikafu » هو « اعتكف ← Se itikafu .h.lv lk »
« Ose Gafara ← Ogbe ikama » هو « Gbe ikama » والأمر من « غفر ← Ose Gafara » هو « اغفر Se Gafara » .

والخلاصة - كما رأينا - أن الكلمات العربية التي دخلت الى لغة اليوربا ، أصبحت جامدة غير متصرفة في تلك اللغة وأصبحت تعامل معاملة الجوامد الأصلية في اليوربا ويقتضي ذلك أن يتوصل الى المشتقات منها عن طريق السوابق واللواحق . فاذا أريد اشتقاق الافعال فلا بد من توظيف فعل مناسب من أفعال اليوربا يسبق الكلمة العربية . هذه القاعدة تطبق على الكلمات العربية حتى إذا كانت قد دخلت اليوربا في صورة أفعال .

مستوى الاستعمال :

ويلاحظ أن الالفاظ موضوع البحث - برغم قلتها النسبية - لا تجرى كلها على ألسنة الناطقين باليوربا جميعا ، بل إنها من هذه الزاوية تتوزع على مجموعتين :

أ - مجموعة الالفاظ التي يشترك كل الناطقين باليوربا فيها وتضم هذه المجموعة كل ألفاظ الحياة الاجتماعية بالإضافة إلى بعض ألفاظ الحقل الديني التي أصبحت من مفردات الحديث بالنسبة إلى الجميع لأنها لا تتعلق بالشعائر ولا بالعلوم الدينية بقدر ما تتعلق بأمور تعتبر في دائرة اهتمام المسلمين أو تتعلق بسماوات أو بألقاب خاصة بهم ، لكن تقتضي ظروف الاحتكاك بين الافراد أن يستخدمها غير المسلمين أيضا ، ومن هذا القبيل كلمة « حاج ← Alaji » وكلمة « ألفة (الفقيه ؟) ← Alufa 41 » بمعنى عالم أو معلم ديني وكلمة « بدعة ← Bidia » ، « مشاورة ← Soara » . . . الخ .

ب - مجموعة الالفاظ التي لا يستعملها إلا المسلمون ، وتضم هذه المجموعة الالفاظ الخاصة بالشعائر والعلوم الدينية وما يتصل بها .

المبحث الثاني

أ - الصوامت

الهمزة :

سقطت الهمزة المتطرفة وكذلك الهمزة المتوسطة من النطق تماما . أما الهمزة الابتدائية فانها تنطق الا اذا دخلت أداة التعريف على الكلمة فعندها تعد الهمزة متوسطة فتسقط وتنطق أداة التعريف بهمز واضح .

فقد سقطت الهمزة المتطرفة من الكلمات :

5 الدعاء < Adua سماء < Sanma .
السوء (الشيطان) < Esu الوضوء < Aluwala

كما سقطت الهمزة المتوسطة أو سهلت :

القرآن < Alukurani عزرائيل < Asarailu (تظهر همزة ضعيفة في نطق ملائكة < Malāka (تظهر همزة ضعيفة في نطق ولاية كوارا) .

أما الهمزة الابتدائية فانها تنطق إن بقيت ابتدائية كما في :

7 إيمان < Imani ألفة (عالم) < Alufa .
إبرة < Abere أصيل (بعد المغرب) < Asale .

فاذا دخلت على الكلمة أداة التعريف سقطت الهمزة كما في :

8 الأحد < Aladi الأمر < Alamari .
الاثنين < Atini الإمام < Lemamu
الأذان < Dadani

وفي مثال واحد فقط من العينة تحولت القيمة الفونيمية للهمزة الى الفاء :

أبدا Fabada (ولاية كوارا فقط) .

وليس لذلك تفسير واضح الا أن يكون التحريف غير مقصود أو أن تكون الكلمة من « فأبدا » .

ويلاحظ أن سلوك الهمزة المتطرفة هنا لا يخرجها عن مجمل سلوكها في اللهجات العربية المعاصرة .

ففي المصرية « سَوّ ، دعا ، سما ، وضوّ » بدلا من « سوء ، دعاء ، سماء ، وضوء » .

وفي لهجة شمال المغرب تحذف الهمزة المتطرفة باطراد (20) فهي تحذف دائما في مثل « لبد ، بر ، توضي ، جا ، هو » بمعنى « البدء ، برأ ، توضأ ، جاء ، الهواء » على الترتيب .

وفي اللهجة العراقية الجنوبية فان الهمزة في آخر الكلمة « تسهل الى حركة من جنس الحركة في الآخر » (21) . كذلك يحدث في لهجات شرقي الجزيرة العربية أن « تحذف الهمزة الاخيرة في العادة » (22) .

وفي اللهجة السورية اللبنانية تحذف الهمزة المتطرفة من النطق إما تماما إذا وقعت بعد ألف أو ياء وإما بالتحويل الى الحرف الذي قبلها إذا وقعت بعد واو أو ياء مسبوقين بفتحة وإما بالتحويل الى ياء - غالبا - اذا وقعت بعد كسرة (23) كذلك تحذف الهمزة مطلقا إن وقعت متطرفة في لهجة البدو في اقليم ساحل مريوط .

أما الهمزة المتوسطة فقد سقطت تماما من النطق في الكلمات العربية عند قبائل اليوربا كما رأينا من الأمثلة ويلاحظ أن الصوت الساكن قبلها قد تحرك لسقوطها « Alkurani » وأن الياء ظهرت في النطق عند سقوط الهمزة المكسورة « Malayka » ، « Asaraylu » .

(20) عبد المنعم سيد عبد العال - لهجة شمال المغرب - تطوان وما حولها ص 72 .

(21) ابراهيم السامرائي - التوزيع اللغوي الجغرافي في العراق ص 237 .

(22) ت . م . جونستون - دراسات في لهجات شرقي الجزيرة العربية - ترجمة أحمد الضبيب ص 85

(23) رفائيل نحلة اليسوعي - غرائب اللهجة اللبنانية السورية ص 6 .

(24) د . عبد العزيز مطر - لهجة البدو في اقليم ساحل مريوط ص 80 .

وباستقراءنا لبعض اللهجات العربية المعاصرة نلاحظ أن الهمزة تقلب یاء إن كانت محرکة بالكسر بعد فتحة طويلة في لهجة البدو في اقليم ساحل مریوط بمصر (25). وفي اللهجة المصرية المعاصرة تتحول الهمزة المكسورة التالية للالف الى یاء « قايم - نايم - بايع - ملايكة » وفي اللهجة السورية اللبنانية فان الهمزة المكسورة بعد ألف تتحول غالبا الى یاء « مصایب (26). وفي لهجات شرقي الجزيرة العربية - كما سجلها ت . م . جونستون لا تظهر الهمزة Glottal Stop في الوسط وعلى هذا تجرى الأمثلة « راس - بیر » (27). أما في اللهجة البغدادية الحديثة فقد سهلت الهمزة في حشو الكلمة الى مد بالفتح والضم والكسر (28). وهذا هو حالها في اللهجة العراقية الجنوبية أيضا .

أما في لهجة شمال المغرب فلا یختلف سلوك الهمزة المتوسطة المكسورة التالية للالف عن سلوكها فيما عرضنا من لهجات فهي تبدل یاء في هذا الموضع « لقايد - لقايل » (29) .

ولا یختلف نطق قبائل الیوربا للهمزة الواقعة في أول الكلمة اختلافا كبيرا عن نطق تلك الكلمات في اللهجات العربية المعاصرة على خلاف في التفصيلات فالهمزة منطوقة عند الناطقين بالیوربا طالما لم يسبقها صوت آخر كما ظهر من الأمثلة التي عرضناها بينما تحذفها لهجة شمال المغرب في لفظي « أخ ،

(25) د . عبد العزيز مطر - السابق - ص 81 .

(26) رفائیل نحلة - السابق - ص 6 .

(27) ت . م . جونستون - السابق - ص 84 .

(28) ابراهيم السامرائي - السابق - ص 173 .

(29) عبد المنعم سيد عبد العال - السابق - ص 72 .

«أخت» إذا أضيفتا وتحذف أيضا في صيغة افتعل (30). ويظهر الاتفاق بين النطقين عندما تكون الهمزة الابتدائية مسبوقة بأداة التعريف فهي تحذف فيهما جميعا ففي لهجة شمال المغرب «لواق - لدام - لساس» بدلا من «الأواقي - الإدام - الأساس» وللهمزة الابتدائية في اللهجة العراقية الجنوبية صورتان فهي إما أن تتحول الى واو أو الى ياء في مثل «وين ، ياس» وأصلها «أين - آس» وإما أن تبقى في مثل «أكل - أمر» كما نلاحظ نوعا من الاتفاق بين نطق الهمزة الابتدائية المسبوقة بأداة التعريف عند اليوربا وعند البدو في العراق فعندهم - بدو العراق - «البل ، النياب» يريدون «الإبل ، الانياب» (31) قال شاعرهم :

هليت واستريت بوصال محبوب بتنا نعل الشهد ما بين النياب

وتحذف الهمزة الابتدائية في اللهجة السورية اللبنانية من أمر الثلاثي ومن ماضي الافعال المزيدة بالهمزة «عان ، طاع ، فاق ، فاد» بدلا من «أعان ، أطاع ، أفاق ، أفاد» وتسقط أيضا إن لم تكن عليها النبرة (32). كذلك لا تحذف الهمزة الابتدائية في لهجة البدو في اقليم ساحل مريوط الا اذا كانت تكون هي وصوت اللين التابع لها مقطعا مستقلا وكان ما بعدها مقطعا متوسطا مفتوحا في مثل «أبو ، أخو ، أنا» التي ينطقونها «بو ، خو ، نا» أو أن تكون جزءا من مقطع مغلق وكان الصوت الساكن الواقع بعدها صوت حلق (33) في مثل «أعمى ، أحمر ، أهبل» التي ينطقونها «عمى ، عور ، هبل». ويستخلص من ذلك أن الهمزة الابتدائية الواقعة جزءا من مقطع

(30) عبد المنعم سيد عبد العال - السابق - ص 71 .

(31) ابراهيم السامرائي - السابق - ص 101 .

(32) رفائيل نحلة - السابق - ص 5 .

(33) د. عبد العزيز مطر - السابق - ص 79 .

مغلق لا تحذف اذا لم يكن الساكن بعدها صوت حلق ، تماما مثل ما حدث على ألسنة الناطقين باليربوا في الكلمات « إبرة - ألفة - أصل » .

وفي إرثنا اللغوي كم هائل من المادة اللغوية المتعلقة بالهمزة تحقيقا وتسهيلا وتخفيفا وإبدالا وإسقاطا ، غير أن هذه الدراسة غير مهتمة بتفصيلات تلك المادة وغير معنية بالجدل والنقاش الدائر حولها ، ولا يعنينا الا ما قرره العلماء من أن تحقيق الهمزة كان منتشرا في البيئات البدوية ومن أن تسهيلها أو حذفها كان منتشرا في البيئات الحضرية . وقد اشتهرت قبائل وسط الجزيرة وشرقها بتحقيق الهمزة واشتهر معظم البيئة الحجازية بالتخلص منها (34) . وكانت تميم تنبر الهمزة أي « تحققها وتلتزم النطق بها يشاركها في ذلك أكثر البدو على حين يسهل الحجازيون الهمزة ولا ينبرونها » (35) . وبرغم ذلك فقد جاءت أمثلة مهموزة للحجازيين كما وردت أمثلة لإسقاط الهمزة في لسان تميم (36) .

وفيما عدا الهمزة حدثت تغييرات في بعض الأصوات الصامتة ، كما سقط بعض منها وبقيت أصوات أخرى على حالها . أما الأصوات التي تغيرت أو سقطت فانه يمكن النظر اليها من احدى زاويتين ، فهي إما أن تعتبر من ناحية مواضع نطقها وإما تعتبر من ناحية صفات نطقها . والجدول الآتي يبين العلاقة بين هاتين الزاويتين :

جدول توزيع الصوامت العربية التي تغيرت والتي سقطت .

Ø ترمز الى سقوط الصوت وما بين قوسين هو الصوت الجديد الذي استقر في الكلمة .

(34) ابراهيم انيس : في اللهجات العربية ص 76 .

(35) صبحي الصالح : دراسات في لغة ص 77 .

(36) عبد الصبور شاهين : القراءات القرآنية في ضوء علم اللغة الحديث ص 33 .

| موضع النطق | | | | صفة النطق |
|-------------|-------------|----------|-------------|--------------|
| بين الأسنان | حلقي | حلقي قصي | لثوي أسناني | |
| - | - | ق | - | انفجاري |
| - | - | ك | - | |
| ذ | ث ع - ه - ح | خ - غ | ز | احتكاكي |
| (د) (ت) ، | | | س | |
| (س) | | | | |
| ظ | | | ص | احتكاكي مطبق |
| (س) | - | - | (س) | |
| - | - | - | ض - ط | انفجاري مطبق |
| - | - | - | (ل) (ت) | |

يتبين من الجدول السابق أن الأصوات التي تغيرت في الكلمات العربية في لغة اليوروبا ثلاثة عشر صوتاً ، كما يتبين أن سمة الاحتكاكية تجمع بين عشرة من هذه الأصوات على حين أن الانفجارية تجمع بين ثلاثة فقط . أما من ناحية مواضع النطق فقد توزعت الأصوات على أربعة مواضع هي بين الأسنان والحلق والطبق واللثة . ويلاحظ من الجدول أن الأصوات المفخمة العربية قد تعرضت للتغير وليس للسقوط (37) .

(37) يضيف Ogunbiyi الى ما ذكرنا صوت الواو : مقاله المذكور ص 121 .

فاذا قسمنا الأصوات التي تغيرت والتي سقطت الى مجموعتين ، أمامية وخلفية ، وإذا اعتبرنا الأصوات المفخمة من الأصوات الخلفية بسبب سمة التفخيم فان التوزيع سيكون على النحو التالي :

| المنقطة | الأصوات |
|---------|----------------------|
| أمامية | ذ ث ز |
| خلفية | غ هـ ح خ ع ق ط ض ص ظ |

جدول (3)

وبمقارنة الجدولين ، يتضح لنا أن سميتي الخلفية والاحتكاكية هما السمتان الغالبتان على تلك الأصوات ، وقد يسمح لنا هذا بأن نفترض أنها السمتان المسؤولتان عما تعرضت له هذه الأصوات من تغير أو سقوط أي :

| | | |
|-----------|-----|------------|
| احتكاكي + | ← - | احتكاكي - |
| خلفي + | | خلفي - |
| احتكاكي + | | |
| أو | ← - | Ø |
| خلفي + | | (ع ح خ هـ) |

فقد تحول صوتان من الأصوات الاحتكاكية الأمامية الى قرينين غير احتكاكيين الا في مثال واحد لأسباب تتعلق بالدلالة .

فقد تحولت الثاء الى تاء ، وهذا مماثل لما حدث للثاء في اللهجة المصرية وفي السورية اللبنانية وفي لهجة شمال المغرب (38) .

(9) الاثنين Atini الثلاثاء Atalata .

وفي كلمة واحدة تحولت الى سين أي أنها احتفظت بسمة الاحتكاكية دون موضع النطق وهي كلمة ثابر Saba وقد كان ذلك تجنباً للخلط الدلالي بينها وبين « تاب » التي توجد في اللغة في صورة فعل الأمر :
تب ← Tuba .

ويلاحظ أن الثاء تحولت في المالطية إما الى سين : ثلج ← Silg. أو الى تاء : ثوم ← Tewm .

وتحولت الذال الى دال ، والمعروف أن الذال تنطق دالا في اللهجة المصرية كما كانت تنطق دالا في لكنة العجم في أيام الجاحظ (39) . وتنطق دالا في لهجة شمال المغرب . وفي فقه اللغة للثعالبي نجد « جدّ وجذ » بابدال الدال ذالا .

الاذان Ladani

وتحول الزاي الى سين باطراد :

| | | | | |
|-------|------|--------|----------------------|----|
| Asiki | زكاة | Saka | الرزق (المال الكثير) | 10 |
| Sina | زمان | Samani | زنى | |

(38) انظر لهجة شمال المغرب ص 69 ؛ غرائب اللهجة السورية اللبنانية ص 7 .

(39) الجاحظ : البيان والتبيين ج I ص 73 .

وفي مزهر السيوطي أمثلة لابـدال الزاي والسين مثل مكان شأز وشأس أي غليظ أو نـزغـه ونسغـه أي طعنه وقد تقلب الزاي سينا في لهجة شمال المغرب في مثل طرس أي دفعه والأصل طـرزـه ، وكان النبط يجعلون الزاي سينا (40) .

ويلاحظ على صوتي الثاء والذال وهما احتكاكيان أماميان أن الانفجارية حلت فيهما محل الاحتكاكية ، بينما فقدت الزاي الجهر واحتفظت بالاحتكاكية .

احتكاكي + ← انفجاري + ، احتكاكي + ← احتكاكي +
 أمامي + ← أمامي + ، مجهور + ← مجهور -

ومما هو جدير بالذكر أن أصوات ما بين الأسنان غير موجودة أصلا في النظام الصوتي للغة الـيوربا (راجع القاعدة 3 في التغيرات التي تطرأ على الكلمات الدخيلة فيما سبق) كذلك لا يوجد صوت الزاي . وقد كان هذا هو السبب في تحول هذه الأصوات الى أخرى قريبة منها في المخرج .

أما الحاء فقد سقطت من النطق بقطع النظر عن موضعها في الكلمة الا في كلمتين تحولت قيمتها الفونيمية فيهما الى الهاء وذلك على خلاف اللغة المالطية التي تحولت فيها الى صوت بين الحاء والهاء وعلى خلاف لكـنة العامة أيام الجاحظ (41) . وقد كان السبب في سقوطها أنها ليست من بين الأصوات المعروفة في اللغة .

(40) الجاحظ : المصدر السابق ص 70 .

(41) أحمد طلعت : المالطية واصولها العربية ؛ البيان والتبيين I ص 73 .

| | | | |
|----------|-------|-------|----------|
| Akika | حقيقة | Aladi | الأحد |
| Fasa | فصاحة | Alaji | 11 الجاج |
| Tasibiyu | مسبحة | Esin | حصان |

ويلاحظ على هذه الأمثلة أن صائت الحاء بقي على حاله بعد حذفها وأن الحاء عندما كانت متطرفة سقطت ومعها صائتها .
وتحولت الى اصوات الهاء في :

| | | | |
|--------|-----------|--------|-----------|
| Wahala | وحل (تعب) | Haramu | حرام (12) |
|--------|-----------|--------|-----------|

وتحويل الحاء الى هاء كان من سنن العرب في كلامها « مدح ومدح » .
كذلك سقطت الحاء من النطق باطراد وذلك على خلاف اللغة المالطية التي تحولت فيها الى الهاء (42) .

| | | | |
|--------|-------|---------|--------|
| Labare | الخبر | Alamisi | الخميس |
| Alefa | خليفة | | 13 |

وكان ذلك هو حال العين أيضا فقد سقطت من النطق باطراد وبقطع النظر عن موقعها في الكلمة وذلك خلافا لنطق العجم أيام الجاحظ الذين كانوا يقلبون العين همزة (43) .

| | | | |
|-------|--------|---------|---------------|
| Iyale | عيال | Alaruba | الأربعاء |
| Alada | العادة | Jima | 14 جمعة (يوم) |

(42) د . أحمد طلعت - اللغة المالطية وأصولها العربية فصل القيمة الفونيمية للصوامت العربية ، انظر كذلك البيان والتبيين 73/1 في تحول الحاء الى هاء .

(43) الجاحظ - السابق 70/1 - 71 .

Wasi

وعظ - نصيحة

Adua

دعاء

وقد لاحظت أن المخبرين الذين اعتمدت على نطقهم كانوا يطيلون الصائت في موضع العين المحذوفة إذا لم يكن قبلها أو بعدها في الأصل العربي صائت طويل .

أما الهاء فقد سقطت من النطق عندما جاءت متوسطة في الكلمة وفي نهاية أحد المقاطع وثبتت عندما جاءت ابتدائية وفي أول المقطع .

Halaka

هلك

Famu

(15) فهم

ويلاحظ أن الهاء في « فهم » تكون ساكنة كما تكون الصامت الاخير في المقطع المغلق ، وتطبيقا للقاعدة رقم 1 في التغيرات التي تطرأ على الكلمات الدخيلة كما عرضناها سابقا فانه كان لا بد من إقحام صائت بعد الهاء ليكسر التجمع الصوتي المكون منها ومن الميم ، لكن ذلك من شأنه أن يضيف مقطعا جديدا الى الكلمة ، وقد فضلت اللغة التخلص من الهاء تجنباً لاطالة الكلمة . أما هاء « هلك » فهي ابتدائية يتبعها صائت في الأصل العربي فهي اذا مؤهلة للتلاؤم مع النظام الفونولوجي للغة . ويستخلص من ذلك أن موقع الهاء من المقطع هو المسؤول عن إثباتها أو إسقاطها .

والأصوات الأربعة السابقة هي الأصوات التي تعرضت للسقوط في كثير من الحالات ، وللتحول في حالات قليلة . وتبقى بعد ذلك مجموعة الأصوات التي تحولت الى اصوات أخرى باطراد . وتضم هذه المجموعة اثنين من الأصوات الخلفية هما الغين والقاف وأربعة أصوات مفخمة هي الصاد والضاد والطاء والظاء . ويلاحظ أننا نتعامل معها على أنها أصوات خلفية لان سمة التفخيم تجعلها كذلك ولان فقد هذه السمة يحضنها للأمامية على الفور .

أما الغين فقد تحولت باطراد الى الجيم القاهرية :

(16) بلوغ (اسم وفعل) Balaga مغرب (وقت وصلاة) Magaribi

وتحولت القاف باطراد الى كاف على خلاف اللهجة السورية اللبنانية التي تحولها الى همزة (قاف قاهرية) (44) وعلى خلاف لهجات شرقي الجزيرة التي تتحول فيها القاف الى صوت مزجي ج g عند مجاورة صوت لين أمامي (ت.م) (45) . بينما نلاحظ أن للقاف في لغة بدو العراق ثلاث صور ، فهي إما أن تبدل غينا كما يحدث في نطق كثير من السودانيين (شرغ ، غرد) بدلا من (شرق - قرد) أو تتحول الى جيم فصيحة أو جيم لاتينية أو قد تتحول الى كاف (46) . متفقة في ذلك مع نطق قبائل اليوربا . ويلاحظ أنها قد تنطق كافا في نطق لهجة شمال تطوان في المغرب (47) . وكذلك تنطق كافا في نطق الفلسطينيين في المدن (48) .

| | | | | |
|--------|-----|--------|------|----|
| Kalamu | قلم | Sadaki | صداق | 17 |
| Firaku | فرق | Akadi | عقد | |

أما الأصوات المفخمة فقد كان تحول اثنين منها هما الصاد والضاد شبيها بما حدث لهما في لهجات عربية كثيرة .

فقد تحولت الصاد الى سين محتفظة بموضع النطق والاحتكاكية ومتخلفة عن الاطباق .

-
- (44) رفائيل نخلة : المصدر السابق . ص 7 .
 (45) جونستون : المصدر السابق ص 54 .
 (46) ابراهيم السامرائي : المصدر السابق ص 104 .
 (47) عبد المنعم سيد عال : المصدر السابق ص 82 .
 (48) رمضان عبد التواب : بحوث ومقالات في اللغة ص 10 .

| | | | | |
|---------|--------|-------|-------|----|
| Alasari | العصر | Asale | أصیل | 18 |
| Musiba | مصیبة | Asamu | الصوم | |
| Asuba | الصباح | | | |

ونحن نرى أثرا من ذلك في بعض اللهجات العربية ، ففي لهجة شمال المغرب تحولت الصاد الى سين في بعض الكلمات كما تحولت السين الى صاد في بعض الكلمات في لهجة بدو العراق « صلخ ، صخا » بدلا من « سلخ ، سخا » (49) . وفي اللغة المالطية تحولت الصاد باطراد الى سين (50) ، وفي ارثنا اللغوي ما يفيد أن بعض العرب كانوا ينطقون سينا في موضع الصاد « سقر » بدلا من « صقر » .

وتحولت الطاء الى تاء وبذلك احتفظت بالانفجارية والموضع والهمس وتخلت عن التفخيم .

| | | | | |
|---------|-----|-------|-----|------|
| Tunfulu | طفل | Tanma | طمع | (19) |
|---------|-----|-------|-----|------|

وفي المزهر للسيوطي أن الطاء والتاء قد تتبادلان موضعيهما من الكلمة (51) .

أما الضاد فقد تحولت في كل المواضع الى صوت اللام وقد كنا نتوقع أن تتحول الى الدال .

(49) ابرهيم السامرائي - السابق - ص 104 .

(50) أحمد طلعت - السابق - الفصل نفسه .

(51) السيوطي - المزهر - ج 1 ص 464 .

| | | | |
|---------|--------|---------|-----------------|
| Alikali | القاضي | Falila | فضيلة (اسم شخص) |
| Aluwala | الوضوء | Lalin | ضالون |
| | | Ramalan | رمضان |

وقد يبدو أنه ما من تفسير يطمأن اليه يشرح لماذا تحولت الضاد الى اللام ، ذلك لان قلة عدد الكلمات المتضمنة للضاد في مادة البحث قد يقف حائلا بيننا وبين محاولة التفسير .

إلا أنه قد يكون فيما روته كتب اللغة عن الإبدال بين الضاد واللام ما يزيل الغموض قليلا عن هذه المسألة .

فسيبويه يرى أنه ليس شيء من موضع الضاد غيرها (ولولا الإطباق لصارت الطاء دالا والصاد سينا والطاء ذالا ولخرجت الضاد من الكلام لانه ليس شيء من موضعها غيرها) (52) . واللام عند سيبويه أقرب الحروف (الأصوات) الى الضاد ، فعند كلامه عن الحرفين اللذين خالطا طرف اللسان يقول (لان الضاد استطالت لرخاوتها حتى اتصلت بمخرج اللام) (53) . وهو يرى أنه يجوز إدغام اللام في الضاد والشين لاتصال المخارج بينها (وهي - أي اللام - مع الضاد والشين أضعف لان الضاد مخرجها من أول حافة اللسان والشين من وسطه ولكنه يجوز ادغام اللام فيهما لما ذكرت من إتصال مخرجهما) (54) .

ويبدو أن بعض العرب - على أيام سيبويه - كانوا ينطقون الضاد لاما اذا وليها صوت مطبق فكانوا يقولون « الطجع » بدلا من اضطجع (. . .) ومثل

(52) سيبويه - الكتاب 4/ 436 .

(53) سيبويه - السابق 4/ 457 .

(54) سيبويه - السابق 4/ 458 .

ذلك قول بعض العرب الطجع في اضطجع ، أبدل اللام مكان الضاد كراهية التقاء المطبقين فأبدل مكانها أقرب الحروف لها في المخرج والانحراف (55) .

ويرى صاحب الخصائص ان اللام في الطجع مبدلة عن الضاد وأن ذلك ليس بأصل (56) وتحول الضاد الى لام في هذا الموضع ليس ضروريا ولا هو بلازم وقد أكد ذلك (ابن جني) عندما قدم شرحا دقيقا لهذا التحول وللظروف التي أحاطت به واعتبره بقاء للحكم مع زوال علته (وهو - أي الطجع - افتعل من الضجعة وأصله فاضطجع فأبدلت التاء طاء لوقوع الضاد قبلها فصارت فاضطجع ثم أبدل الضاد لاما وكان سبيله اذ أزال جرس الضاد أن تصح التاء فيقال فالتجع كما يقال التجم والتجأ لكنه أقرت الطاء بحالتها إيذانا بأن هذا القلب الذي دخل الضاد الى اللام لم يكن عن استحكام ولا عن وجوب (57) . ويبدو أن تبادل الموقع بين الضاد واللام كان معروفا عن بعض العرب ، فالسيوطي يقول في المزهرة (وفي ديوان الأدب للفارابي : رجل جضد أي جلد يجعلون اللام ضادا مع الجيم اذا سكنت اللام (58) .

على أية حال فإن إبدال الضاد لاما إبدال شاذ وغير ضروري وهو قليل الشواهد أيضا فصاحب شرح شافية ابن الحاجب يرى أنه إبدال رديء (واللام من النون والضاد في أصيلا قليل وفي الطجع رديء (59) .

لَمَّا رَأَى أَنْ لَا دَعَه وَلَا شَيْعَ مَالَ إِلَى أَرْطَاةٍ حَقْفَ فَالْطَّجَعِ

(55) سيبويه - السابق 4/ 483 .

(56) ابن جني - الخصائص 1/ 63 .

(57) ابن جني - السابق 3/ 163 .

(58) السيوطي - السابق ص 473 .

(59) شرح شافية ابن الحاجب ج 3 ص 226 .

أما صاحب حاشية الصبان فهو يرى أنه إبدال شاذ (. . .) وخرج بالشائع البديل الشاذ نحو إبدال اللام من نون أصيلان ومن ضاد اضطجع (60) وهو إبدال غير ضروري عند صاحب شذا العرف (61) .

وبعد ، فهل يمكن أن نفترض هنا أن العرب الذين اتصلوا باليوربا كانوا من الذين يبدلون الضاد لاما ؟ وان هذا الإبدال كان قد استقر عندهم وبقي لعدم تطور العنصر العربي الذي دخل الى لغتهم ؟ .

كذلك كنا نتوقع أن تتحول الظاء الى زاي مفخمة قياسا على العاميات العربية ، لكنها تحولت الى سين ، وعلى أية حال فان كلمة واحدة فقط من بين الكلمات المتخذة مادة للبحث هي التي تضمنت الظاء مما لا يمكن من إبداء رأي يمكن الدفاع عنه . كما أننا نستطيع أن نقرر أن نطق الرواة الذين اعتمدت عليهم لهذه الكلمة كان فيه نوع من التفخيم في موضع نطق الظاء ، مما يجعل السين على ألسنتهم أقرب الى الصاد :

وعظ Wasu

ب - الصوائت :

سوف نناقش هنا اربعة موضوعات تتعلق بالصوائت هي تحريك الوسط الساكن او كسر تجمع الصوائت Cluster breaking وأثر سقوط الصوائت على توالي الصوائت Vowel sequence ، وإلحاق صوائت بآخر الكلمة Suffixation of vowels ، والصوائت المركبة Diphtongs .

(60) حاشية الصبان على شرح الاشموني ج 4 ص 280 .

(61) الحملاوي - شذا العرف في فن الصرف ص 136 .

Consonant cluster breaking**كسر تجمعات الصوامت**

من الظواهر المألوفة في بعض اللهجات العربية ميل هذه اللهجات الى تحريك الوسط الذي يكون ساكنا في الأصل الفصحى نلاحظ ذلك بشكل واضح في لهجات المنطقة الشرقية وفي اللهجة المالطية . ففي هذه اللهجات يتحرك الوسط في كلمات مثل بحر ، شعر ، رمل ، رجل ، شهر ، صفر . ولهذا الظاهرة قواعد تحكمها فهي مرتبطة بالعلاقة بين أصوات الحلق وبين الأصوات المائعة .

أما في لغة قبائل اليوربا ، فان التحريك لم يقتصر على الوسط الساكن ولم يقتصر على الكلمات الثلاثية التي يتوسطها صوت حلقي وتنتهي بصوت من الأصوات المائعة ، بل ان اللغة لا تسمح بأي تجمع صوتي مهما يكن مكانه من الكلمة ومهما تكن الأصوات المشتركة فيه ، لانها لغة تتميز بالمقاطع المفتوحة الا اذا كانت النون هي الصوت الاخير في المقطع وتفسير ذلك أنها لغة تنغيمية الى درجة أن الصوائت الاخيرة تكون جميعا أنفية .

لكل ذلك ، فان الكلمات الأجنبية تتعرض لبعض التغيرات قبل أن يسمح لها بأن تكون جزءا من الكم اللغوي الجاري على اللسنة . وأهم هذه التغيرات على الإطلاق إقحام صائت لكسر تجمعات الصوامت في الكلمات الأجنبية حتى يسهل ترديدها وحتى تبدو كأنها جزء من التراث اللغوي للجماعة . وقد تعرضت الكلمات العربية التي دخلت اللغة الى تطبيق هذه القاعدة .

فقد تحركت بعض الكلمات العربية بالكسر الذي حل فيها محل السكون لكسر تجمع صوتي Cluster من صامتين في وسط الكلمة ، ومن ذلك .

| | | | | |
|----------|-------|-------|---------|----|
| Fitina | فتنة | Abere | إبرة | 21 |
| Tasibiyu | تسييح | Atini | الاثنين | |

وتحركات كلمات أخرى بالفتح ، ومن ذلك :

| | | | | |
|----------|------------|----------|---------|----|
| Magarubi | مغرب | Alamari | الأمر | 22 |
| Wahala | وحل | Asaraylu | عزرائيل | |
| Akadi | عقد | Alasari | العصر | |
| Wakati | وقت - ساعة | | | |

وتحركات مجموعة ثالثة من الكلمات بالضم ، ومن ذلك :

| | | | | |
|---------|-----|---------|----------|----|
| Tunfulu | طفل | Alaruba | الأربعاء | 23 |
| | | Alufa | ألفه | |

فاذا كان التجمع الصوتي ناتجا عن تضعيف صوت في الكلمة (الإدغام)
فإن اللغة تفك هذا الإدغام للتخلص من أحد الصوتين :

| | | | | |
|--------|-------|--------|-------|----|
| Alaki | الحق | Asiri | السر | 24 |
| Malimu | معلم | Kafara | كفارة | |
| Aniya | النية | Ama | أما | |
| Safu | صف | Aluma | الأمة | |

أثر سقوط الصوامت على توالي الصوائت :

ذكرنا عند كلامنا عن تحول الأصوات الصامتة أن بعضا منها قد تحول الى
أصوات أخرى ، وأن البعض الآخر قد سقط تماما من النطق بينما سقط

البعض الثالث من النطق في مواضع خاصة . وقد كان لسقوط بعض الأصوات الصامتة من النطق أثر على نظام ترتيب الصوائت في الكلمة . فسقوط العين والهاء الساكنتين المتوسطتين المسبوقتين بحركة قصيرة أدى الى إطالة هذه الحركة :

| | | | | |
|------|-----|-------|-----|----|
| Wasi | وعظ | Baàle | بعل | 25 |
| Famu | فهم | | | |

وسقوط العين والحاء من أول الكلمة أدى الى أن يتحول الصائت القصير الذي كان تاليا لكل منها الى همزة خفية متبوعة بنفس الصائت القصير دون تغيير في كم الصائت ولا في كيفه :

| | | | | |
|-------|------|-------|-------|----|
| Akàdi | عقد | Akika | حقيقة | 26 |
| Iyàle | عيال | | | |

أما في الكلمات التي جاءت معرفة بالالف واللام مما فاؤه عين أو حاء فان الصائت التالي للعين وللحاء في كل كلمة منها بقي على حاله كما وكيفا ، وأصبح هو حركة لام التعريف :

| | | | | |
|--------|---------|---------|--------------------|----|
| Alàfia | العافية | Alasari | العصر | 27 |
| Alàji | الحاج | Alàda | العادة وحيض المرأة | |

فاذا كانت العين متبوعة بصائت مركب (فتحة + ياء) فانه يتحول الى صائت أمامي طويل من جنس الياء :

العيب Alebu .

فاذا سقط الصوت من وسط الكلمة وكان مسبوqa أو متبوعا بصائت قصير فانه أي صائت يتحول الى طويل من نفس النوع :

Sàri

سحر

Alàdi

الأحد

(28)

أما الهمزة ، فإنها إن كانت مكسورة ومتوسطة سواء كانت كسرتها قصيرة أو طويلة فإنه يحل محلها صائت مركب (فتحة + ياء) .

Asaraylu

عزرائيل

Malayka

ملائكة

(29)

أما الهمزة المتطرفة ، فإن سقوطها يؤدي الى تخفيض كم الصائت الذي كان قبلها دون أن يؤثر ذلك على نوعه :

Esu

الدعاء

Sanma

سماء

Adua السوء

إلحاق صوائت بآخر الكلمة :

سبق أن قررنا أن لغة اليوروبا من اللغات التي تفضل المقاطع المفتوحة ، وتطبيقا لذلك فإنها تنهي الكلمات فيها بصائت قصير أو طويل ، وتفعل ذلك أيضا مع الكلمات الأجنبية ومنها العربية ، الا أن دراسة الكلمات العربية في هذه اللغة توقفنا على ان الصائت الذي تنتهي به الكلمة ليس واحدا على الدوام ، مما قد يشير الى أن الظروف الصوتية المحيطة هي التي تحدد نوع الصائت الذي يلحق بآخر الكلمة . ومهما يكن من أمر فإنه يمكن تقسيم الكلمات الى مجموعات ثلاث بحسب الصائت المتطرف .

المجموعة المنتهية بالضمة :

كلمات هذه المجموعة يغلب عليها الطابع الديني بمعنى أن معظمها من الالفاظ التي تتردد بكثرة في حقل الدين ، كما أن هذه المجموعة تتميز بأن الصامت الاخير في الأصل العربي باق كما هو .

| | | | | |
|----------|--------|----------|-------|----|
| Asalatu | الصلاة | Imanu | أيمان | 31 |
| Asamu | تراويح | Alijannu | الجن | 31 |
| Alebu | العيب | Haramu | حرام | |
| Tasibiyu | تسبيح | | | |

وهناك كلمتان في هذه المجموعة انتهت كل منهما بالضمّة التي كانت في صورتها الطويلة هي صائت المقطع الاخير قبل حذف العين والهمزة على الترتيب :

| | | | | |
|-----|-------|------|------|----|
| Esu | السوء | Ruku | ركوع | 32 |
|-----|-------|------|------|----|

الكلمات المنتهية بالفتحة :

تتميز كلمات هذه المجموعة بأن الفتحة - قصيرة أو طويلة - كانت هي الصائت السابق على الصوت الذي سقط من آخر الكلمة (الهمزة - تاء التأنيث - اللام - الحاء - العين) .

| | | | | |
|-----------|---------|----------|----------|----|
| Alubarika | البركة | Alaruba | الأربعاء | |
| Tuba | توبة | Alubosa | البصل | |
| Janman | جماعة | Atalata | الثلاثاء | |
| Akika | حقيقة | Alijanna | الجنة | 33 |
| Asuba | الصباح | Sanma | سماء | |
| Alafia | العافية | Tanma | طمع | |

الكلمات المنتهية بالكسرة:

أما الكلمات المنتهية بالكسرة فهي كلمات تتميز بأنها لم يسقط منها صوت في آخرها أي أن الصائت الاخير في الأصل العربي باق كما هو:

| | | | |
|---------|-------|--------|--------|
| Imani | إيمان | Aladi | الأحد |
| Taosiri | تفسير | Ladani | الأذان |

| | | | | |
|---------|--------|---------|---------|----|
| Alaji | الحاج | Alamari | الأمر | 34 |
| Alamisi | الخميس | Samani | زمان | |
| Sari | سحر | Sababi | سبب | |
| Sadaki | صداق | Asetani | الشیطان | |
| Akadi | عقد | Alasari | العصر | |
| Wasi | وعظ | Keferi | كافر | |

الصوائت المركبة Diphtongs :

بقيت بعض الصوائت المركبة على حالها وتحولت أخرى الى صوائت طويلة واستحدثت صوائت مركبة لم تكن موجودة أصلا .

فقد بقي الصائت المركب الذي كانت الكسرة في الأصل العربي شريكا فيه على حاله :

| | | | | |
|-------|------|--------|---------|------|
| Iyale | عيال | Alafya | العافية | (35) |
|-------|------|--------|---------|------|

وتحولت الصوائت المركبة التي تكون الفتحة شريكا فيها الى صائت طويل ، ويلاحظ أن الصائت الطويل يكون من جنس نصف الصائت الذي يكون شريكا في الصائت المركب :

| | | |
|---------|---------|----|
| Tuba | توبة | 36 |
| Asetani | الشیطان | |

(جاء الصائت هنا كسرة خفيفة قصيرة لأنها لم تتلق ارتكازا وتبعها صائت طويل في المقطع التالي) :

| | | | | |
|-------|-------|-------|-------|----|
| Asàmu | الصوم | Alàbu | العيب | 37 |
|-------|-------|-------|-------|----|

وتحولت بعض الصوائت الطويلة الى صوائت مركبة . ويلاحظ أن الصائت الطويل في هذه الكلمات كان يسبق صامتا من الصوائت التي حذفت من النطق مثل العين والحاء والهمزة :

| | | | | | |
|----------|----------|--------|---------|---------|--------|
| شريعة | Serya | الدعاء | Adua | وتنطق / | Aduwa |
| 28 تسبيح | Tasibiyu | نصيحة | Nasya | وتنطق / | Nasiya |
| عزائيل | Asaraylu | ملائكة | Malayka | | |

المبحث الثالث

الدلالة

من أنماط التطور الدلالي للكلمات العربية في لغة اليوربا التخصيص ، وذلك بتحديد معنى واحد للكلمة التي قد تصلح للدلالة على أكثر من معنى أو التي يمتد استعمالها الى حقول دلالية مختلفة . وسوف نلاحظ أن التخصيص الدلالي عندهم كان دائما يعتمد الى تحديد معنى الكلمة بمجال من مجالات الدين أو بمجال يتصورون هم أن له بالدين علاقة .

فمن ذلك أن كلمة « إقامة ← Ikama » أصبحت تعني عندهم إقامة الصلاة فقط ولم تعد لها علاقة بمعنى الإقامة في مكان والاستقرار فيه . ولم تعد تعني إقامة الشيء مطلقا . ويفهم منها هذا المعنى المحدد دون ذكر الصلاة .

ومن ذلك كلمة « أمة ← Uma » فلم تعد تعني إلا الأمة الإسلامية دون غيرها من الأمم ، ذلك برغم أنها دخلت اليهم في صورة النكرة ، ويغلب استعمالها عندهم في تركيب إضافي مع كلمة « نبي - Anabi » فيقولون « Uma Anabi » أي أمة النبي . وكلمة نبي نفسها لم يعد لها معنى إلا النبي

محمد دون غيره من الانبياء ويفهم هذا المعنى حتى إذا نطقت الكلمة دون تحديد إسم النبي .

ومن ذلك كلمة « تقرأ ← Tankara » التي دخلت لغتهم في صورة المضارع المسند الى تاء الخطاب ، فلم يعد لها معنى مطلق القراءة في أي علم أو أي موضوع بل قراءة وتلاوة القرآن فقط .

ومنه كلمة « أواني ← Awo » فقد تخصص معناها بنوع معين من الأواني التي تتخذ من عظام الحيوانات . ويبدو أن الكلمة قديمة عندهم . يدل على ذلك أمران . أولهما أنها قد عدلت صوتيا بأن فقدت مقطعها الاخير المبدوء بالنون ونتج عن ذلك تعديل كيف الصائت الطويل الذي كان يسبق المقطع المحذوف ، وذلك بأن تحول من فتحة طويلة الى ضمة طويلة ليكون من جنس نصف الصائت / w / . وثانيهما أن تحديد معنى الكلمة بالأواني المصنوعة من عظام الحيوانات يدل على أن الكلمة دخلت لغتهم قبل أن يعرفوا الأواني المتخذة من النحاس والالومنيوم وغيرها .

ومن ذلك كلمة « اعتكاف ← Itikafu » التي ليس لها عندهم إلا معنى الاعتكاف بقصد العبادة . ويفهم هذا المعنى منها لمجرد إطلاقها دون حاجة الى ذكر المسجد . ويعطي أصحاب المعجم الوسيط للكلمة نفس المعنى (الاعتكاف : الإقامة في المسجد على نية العبادة) لكنهم يحددون للفعل الماضي « اعتكف » معنى أوسع وأشمل (اعتكف : في المكان عكف فيه و- على الشيء : عكف عليه) أما صاحب المصباح المنير فيقول في معرض شرحه للمادة الأصلية « عكف » (. . .) ومنه الاعتكاف وهو افتعال لانه حبس النفس عن التصرفات العادية) المصباح المنير : مادة عكف) وفي العربية المعاصرة يكثر استعمال اسم الفاعل معتكف للدلالة على من يلزم بيته لسبب أو لآخر .

ومن الكلمات العربية التي تعرضت للتخصيص الدلالي على ألسنة الناطقين باليوربا كلمة « الحق - Alaki » فان معناها عندهم اليوم « مالك من حق في ذمة شخص آخر » لكن معناها في الأصل (. . . ضد الباطل ، والأمر المقضي ، والعدل والاسلام ، والمال ، والملك والموجود الثابت والصدق) (62) .

ومن ذلك « الحرز ← Irisi وهو (بالكسر العوذة والموضع الحصين) » (63) .

ويعطي صاحب المصباح المنير له معنى واحدا هو (المكان الذي يحفظ فيه) (64) وفي الاستعمال الحديث - في مصر على الأقل - ما يتخذ من تعاويد مكتوبة لمنع وقوع الاذى . أما في استعمال اليوربا فالتخصيص أدق ، فهو عندهم : ورقة مكتوب عليها بعض آيات القرآن منعا للشر أو جلبا للخير ، ولا يكون حرزا اذا لم يكن به قرآن .

ومن ذلك كلمة « حساب ← Hisabi » والحساب في الأصل هو العد مطلقا جاء في القاموس المحيط (حسبه حسبا) وحسابنا بالضم وحسابنا وحسابا وحسبة وحسابة بكسرهن عده والمعدود محسوب (65) . فالحساب اذا هو العد والاحصاء لافراد من نوع ما ولا يمكن استبانة هذا النوع الا بذكر المحسوب أي أن للكلمة معنى عاما واسعا باعتبار مفعولها لا باعتبار معناها الذي لا يخرج عن العد والاحصاء . والكلمة اذا أطلقت دون ذكر المفعول تكون مبهمة

(62) القاموس المحيط : مادة : حق .

(63) القاموس المحيط : مادة : حرز .

(64) المصباح المنير : مادة : حرز .

(65) القاموس المحيط : مادة : حسب .

غامضة الا أن يزيل غموضها سياق الكلام . أما عند الناطقين باليوربا فالكلمة ليس فيها غموض ولا إبهام وليست في حاجة الى تعريف ولا الى ذكر مفعول اذ أن معناها قد تحدد بشيء واحد هو « الحساب الفلكي بقصد التنجيم » .

ومن ذلك كلمة « الخط ← Hantu » فانها لا تعني عندهم الخط على الأرض أي العلامة ولا تعني الخط على الورق وغيره أي الكتابة مطلقا . بل تعني الكتابة على اللوح الأسود وهو اللوح الذي كان يتخذ للكتابة في كتاتيب القرى في مصر (الاردواز) فان كانت الكتابة على الورق أو غيره فلا يسمونها خطا . وربما يشير هذا المعنى الضيق الى قدم الكلمة في لغتهم حيث يفترض أن هذا المعنى كان قد استقر للكلمة عندما اتخذوا الكتاتيب لتعليم العربية والقرآن في بداية دخول الاسلام .

ومنه كلمة « زكاة ← Saka » التي أصبحت تعني زكاة المال فقط فاذا أرادوا زكاة الفطر قالوا « Jaka » .

ومن ذلك كلمة « ذروة ← Soro » والذروة هي أعلى الشيء (66) والذروة بهذا المعنى هي أعلى نقطة في الشيء وقد جاءت في حديث رسول الله لمعاذ بن جبل : « ألا أخبرك بملاك الأمر وعموده وذروة سنامه » . غير أن الناطقين باليوربا قد نقلوا المعنى من أعلى الشيء ثم حددوا المعنى بشيء واحد لا يتعداه هوالمئذنة لانها تكون أعلى مكان في المسجد وكأنهم يقصدون « ذروة المسجد » .

ومن ذلك كلمة « سنة ← Suna » فالمعروف أنها تعني مجموع أقوال وأفعال الرسول غير أنها عندهم تعني أمرا واحدا هو الحقيقة يوم سابع المولود .

(66) القاموس المحيط : مادة ذرت والمعجم الوسيط : ذروة .

كذلك تحدد معنى كلمة طفل وضيق هذا المعنى بحيث أصبح يقصد بالكلمة كل مولود - ذكرا أو أنثى - منذ ساعة ولادته الى يوم سابعه فقط .
بينما تدل كلمة طفل على فترة زمنية أطول من حياة الوليد . قال الثعالبي في فقه اللغة « يقال للصبي اذا ولد رضيع وطفل ثم فطيم ثم دارج . . . (67) » .

كذلك تحدد معنى كلمة « علم ← Ilimi » بمعنى واحد هو العلم بالدين الاسلامي فقط . وتختص بذلك فترة زمنية واحدة هي الفترة التي ينهي فيها المتعلم قراءة القرآن وحفظه ويبدأ في قراءة كتب الفقه .

ومن ذلك كلمة « فروع ← Furua » فقد حددوا معناها بشيء واحد هو فروع العلم الديني من فقه وحديث وتفسير . . الخ . لذلك فالكلمة غير مستعملة الا في أوساط المتعلمين منهم .

ومن ذلك كلمة « وليمة ← Wolima » وهي طعام العرس أو كل طعام صنع لدعوة أو غيرها (68) . هذه الكلمة تحدد معناها عندهم بالطعام الذي يصنع عندما ينهي أحدهم حفظ القرآن .

ومما انتقل من الدلالة على العام الى الدلالة على الخاص كلمة « معلم ← Mulimu » فان معناها قد تحدد بمعلم القرآن وعلم الدين فقط . أما معلم بمعناها العام فلها عندهم كلمة من لغتهم .

ومن ذلك أن بعض الكلمات التي تدل بنفسها على الزمن أو فترة منه قد ضاقت الفترة الزمنية التي تدل عليها .

(67) الثعالبي - فقه اللغة ص 90 .

(68) القاموس المحيط : مادة الولم .

فكلمة « صباح ← Suba » قد اختصرت فترتها الزمنية فأصبحت من وقت صلاة الفجر حتى طلوع الشمس فقط .

وكلمة « ليل ← » أصبحت تدل عندهم على الفترة الواقعة بين صلاة المغرب وإلى أن ينام الناس وما بعد ذلك من الليل يعبرون عنه ، بكلمة من لغتهم .

التوسيع الدلالي :

وهناك من الكلمات العربية ما توسعت دلالاته بحيث أصبح يُعني معاني أخرى بالاضافة الى ما كان يعنيه في الأصل .

فمن ذلك كلمة « بعل — Bale » والبعل الزوج (69) ، هذه الكلمة تعني عندهم الزوج كما هي في الأصل لكنها قد تعني مع ذلك الابن الأكبر للزوج من امرأة أخرى كما قد تعني ابن المرأة من نفس الزوج وأخا الزوج أيضا . والعامل المشترك بين كل هذه المعاني هو إظهار الاحترام وذلك بانزال الابن والاخ منزلة الزوج من وجوب الطاعة . وفي هذا الاستعمال انعكاس للسلوك الاجتماعي السائد بينهم .

ومن ذلك كلمة « جيفة ← Gifa » وهي في الأصل جثة الميت اذا انتنت وفي حديث ابن مسعود « لا اعرفن أحدكم جيفة ليل قطر بأنهار » (70) ، وللجيفة عند الناطقين باليوروبا معنى أوسع من ذلك فهي بجانب دلالتها على جثة الميت اذا انتنت تدل على كل حيوان ذبح بطريقة غير شرعية وتدل أيضا على كل حيوان ذبحه مسيحي أو وثني .

(69) القاموس المحيط ، المعجم الوسيط : مادة بعل .

(70) المعجم الوسيط ، مادة « الجيفة » .

ومن ذلك كلمة « الجائي ← Alejo » وهي اسم الفاعل من جاء .
وتصلح بصيغتها هذه للدلالة على كل من يقع منه فعل المجيء ، لكنهم حددوا
للكلمة دلالة بعينها هي « الجائي » بشرط أن يكون ضيفا وألا يكون من
الارقاب وألا يكون معروفا عندهم . ولو توقفوا عند ذلك لقلنا إن الكلمة
تعرضت للتخفيض الدلالي . لكنهم اضافوا الى ذلك معاني أخرى منها حيض
المرأة ، ومنها من يتوهمون أن قد ركبته الجن .

ومن ذلك كلمة « فتيلة ← Fitila » والفتيلة الذبالة أو هي ذبالة
السراج (71) ، لكنها عندهم السراج كله بانائه وفتيلته وما به من أو نحوه .
وتوسيع المعنى هنا جاء من باب الدلالة بالجزء عن الكل .

. كذلك توسع معنى كلمة « غير ← Ero » عندهم بحيث أصبح يشمل
- تقريبا - كل تجمع بشري . فركاب السيارة المتحركة « غير » ومن يزمعون
ركوبها « غير » والجمهور في الملعب أو في الحفل « غير » .

والعير في الأصل « ما جلب عليه الطعام من قوافل الإبل والبغال
والحمير » (72) . أو هي « العير بالكسر الإبل تحمل الميرة » (المصباح المنير :
مادة : عار) . والخلاصة أن العير تنصرف الى معنى وسيلة النقل التي يتم
بواسطتها نقل الطعام والمؤن .

ولا بد أن يكون دخول هذه الكلمة الى لغة اليوروبا قديما جدا ويمكن أن
يكون مرتبطا بالزمن الذي كان التجار المسلمون ينقلون فيه تجارتهم الى هذه
البلاد ومنها على ظهور الإبل . ولا بد عندئذ أن وسيلة النقل القديمة عندما
انقرضت من حياتهم وممارستهم بقيت فكرة الربط بين كلمة « غير » وفكرة

(71) القاموس المحيط والمعجم الوسيط ، مادة : فتل .

(72) المعجم الوسيط ، مادة : عير .

وإنما تتخذ للدلالة عليه كلمة على وزن صرفي لم يوضع أصلا للدلالة عليه .
كأن يدل بالفعل الماضي على المصدر أو بالمصدر على الفاعل أو بالمصدر على
اسم الآلة .

إن هذا النوع من التطور كان يمكن أن يعد من صور التوسيع الدلالي لو
أن الكلمة أصبحت تدل على معنى جديد بالإضافة الى معناها الأصلي ، لكن
الكلمة هنا أصبحت تدل على جهة Aspect من جهات المعنى بالإضافة الى المعنى
الأصلي أو بعد التخلي عنه تماما .

فمن ذلك أن كلمة « تسبيح » ← Tasibiyu أصبح معناها عندهم
المسبحة أي أنها تدل الآن على اسم الآلة وليس على المصدر .

وكلمة غفر Gafara في صورة الماضي لم تعد تدل على معنى الفعل الماضي
بل على الأمر ، وأصبحت تدل على معنى مساو لمعنى « اغفر لي » وعادة تقال
عند طلب الإذن بالدخول .

أما كلمة « أذان » ← Dadani « فان معناها اليوم « المؤذن » حيث يدل
بصيغة المصدر على معنى صيغة اسم الفاعل .

أما كلمة « بلغ » ← Balaga بصيغة الماضي فانها تدل على الماضي وعلى
المصدر « بلوغ » أيضا .

ومن ذلك ان الفعل « هلك » ← Halaka لا يدل عندهم على معناه
الأصلي المفهوم من الثلاثي المجرد المبني للمعلوم في أسلوب خبري بل تحدد
معناه بالطلب فقط حيث يقصد به الدعاء بالهلاك ولا يتعدى ذلك الى معنى
آخر .

ومن ذلك أن كلمة « مولود » ← Moludi في صورة اسم المفعول قد
فقدت الدلالة على معنى هذه الصيغة وأصبحت تدل على معنى المصدر

النقل فربطوا بين الكلمة وبين وسائل النقل الحديثة بصرف النظر عن المنقول . ثم لاحظوا ما يصاحب النقل من تجمهر وازدحام وشابهوا بينه وبين الازدحام في الملاعب والحفلات فأطلقوا كلمة « العير » على الجميع . ويعني هذا أن الكلمة انتقلت من الدلالة على الناقل الى الدلالة على المنقول قبل ان يتوسع معناها للدلالة على كل تجمهر بشري .

ومن الكلمات التي توسع معناها كلمة « بقعة ← Buka » فلم تعد تدل على مجرد المكان بل إن معناها يشمل المكان وما عليه من بناء يكون عادة كوخا متخذاً من القش ومن أوراق الاشجار ، أو تكون جدرانها من الطين وسقفه من القش . فان كان غير ذلك لا يسمى بقعة .

ومن ذلك كلمة « عورة ← Ara » وهي في الأصل السوءة أو هي كل شيء يستره الانسان أنفه وحياء (73) والحق أن للعورة معاني مختلفة غير المعنى المتداول فهي الخلل في الثغر وغيره وكل مكن للستر ، والسوءة . . . وكل أمر يستحيا منه ومن الجبال شهوقها ومن الشمس مشرقها ومغربها (74) ، غير أن الاستعمال الحديث أبقي على معنى السوءة فأخذها الناطقون باليوربا منه وما هو مكشوف بحيث أصبحت مرادفة لمعنى الجسم .

تطور دلالة الصيغة الصرفية :

ومن أنماط التطور الدلالي أن تدل صيغة صرفية على معنى ما تدل عليه صيغة صرفية أخرى . وهو ليس تطورا في المعنى بالتعميم ولا بالتخصيص ، لان المعنى أو المدلول عليه في هذه الحالة لا يضيق ولا يتسع بل يبقى كما هو

(73) المصباح المنير : مادة عورت .

(74) القاموس المحيط : مادة العور .

« ميلاد » حيث يقصدون بها ميلاد النبي عليه الصلاة والسلام وذلك باضافة كلمة « نبي » اليها أحيانا وبدون اضافتها غالبا ، ففيها تطور في دلالة الصيغة وفيها تخصيص أيضا لانها تدل على ميلاد شخص بعينه .

ومنه أيضا أن كلمة « تقرأ ← Tankara » في صورة المضارع توسعت دلالة صيغتها وتعدت الدلالة على المضارع الى الماضي والمصدر ، كما تحدد معناها بالدلالة على قراءة القرآن وعلوم الدين فقط .

ومنه أن كلمة « تالي ← Toli » في صورة اسم الفاعل احتفظت بالدلالة على ما تدل عليه صيغتها عادة ، لكنها أضافت الى ذلك الدلالة على معنى فعل الامر « اتل » .

ومن ذلك ان كلمة « سوء ← Esu » في صورة المصدر أصبحت تدل على من يقع منه السوء ثم تخصص ذلك في فاعل واحد من فاعلي السوء هو الشيطان فمعنى الكلمة عندهم مرادف للشيطان .

الخاتمة

نتائج البحث

يمكن تلخيص أهم نتائج البحث فيما يلي :

- 1 - تسقط الهمزة من النطق إن كانت متطرفة أو متوسطة ، وقد تسهل إن وليتها الكسرة طويلة أو قصيرة ، وتنطق الهمزة الابتدائية إلا إذا دخلت على الكلمة أداة التعريف .

2 - تعرض ثلاثة عشر صوتاً عربياً للتغيير أو السقوط على السنة الناطقين باليوربا ، جمعت سمة الاحتكاكية بين عشرة من هذه الأصوات ، وتوزعت الأصوات على أربعة مخارج . ويلاحظ أن الأصوات المفخمة تعرضت للتغيير لا للحذف .

3 - من استقراء مادة البحث ، يتضح أن الخلفية والاحتكاكية بين الأسنان هما السمتان المسؤولتان عما حدث للأصوات العربية من تغيير . فقد تحولت الـ *ثاء* الى *تاء* والـ *ذال* الى *دال* ، الا أن الزاي تحولت الى سين باطراد محتفظة في ذلك بالاحتكاكية ومتخلفة عن الجهر . أما أصوات *حاء* و *خاء* والعين فقد سقطت من النطق تماماً بحيث يمكن القول إن مجموعة الأصوات الحلقية - باستثناء الهمزة - قد سقطت من النطق . أما الهاء فانه تنطق عندما تكون ابتدائية وتسقط فيما عدا ذلك . وكان تحول القاف الى كاف مماثلاً لما حدث لهذا الصوت في بعض العاميات العربية في فلسطين والعراق . وكان كذلك تحول الصاد والطاء الى سين و *تاء* . أما تحول الضاد الى لام فانه غير مسبوق في العاميات العربية وحسب علمنا . كذلك جاء تحول صوت الظاء الى سين مخالفاً لما كنا نتوقعه من تحوله الى زاي على اساس التخلي عن سمي التفخيم وبين الأسنان والاحتفاظ بالاحتكاكية والجهر .

4 - على حين تشيع ظاهرة تجمع الصوامت *Consonant clusters* في اللهجات العربية المعاصرة وذلك باسقاط ما بينها من صوائت خاصة تلك التي لا تتلقى ارتكازاً ، فان الأمر على عكس ذلك تماماً في الالفاظ العربية في لغة قبائل اليوربا ، اذ تشيع فيها ظاهرة كسر تجمعات الصوامت التي توجد في الأصل العربي الفصيح ، وقد كان ذلك أثراً من آثار احتفال اللغة بالمقاطع المفتوحة مهما يكن مكانها من الكلمة ، حيث لا تسمح بالمقاطع المغلقة الا تلك المنتهية بالنون .

5 - كان لسقوط بعض الصوامت من النطق أثر على نظام توالي الصوائت ، فسقوط العين والهاء الساكنتين المسبوقتين بحركة قصيرة أدى الى إطالة هذه الحركة ، وسقوط العين والحاء من أول الكلمة أدى الى أن يتحول الصائت القصير التالي لكل منهما الى همزة خفيفة متبوعة بنفس الصائت القصير . أما الكلمات المعروفة بالالف واللام مما فاءه عين أو حاء فان سقوط كل من الصوتين لم يؤثر في كم الصائت وكيفه . أما الصائت المركب الذي يلي العين فانه يتحول الى صائت طويل من جنس الياء ، وسقوط صامت من وسط الكلمة يؤدي الى إطالة الصائت السابق عليه أو التالي له إن كان قصيرا في الأصل . أما الهمزة المتوسطة فانها تتحول الى صائت مركب (فتحة + باء) إن كانت مكسورة في الأصل .

6 - كان من آثار احتفال لغة اليوربا بالمقاطع المفتوحة أنها لجأت الى إلحاق صوائت بأواخر الكلمات العربية . وهذا مخالف للعاميات العربية المعاصرة التي تميل الى تسكين الأواخر . ويلاحظ أن المجموعة التي ألحقت بها الضمة تنتمي في مجملها الى الحقل الديني ، مما يرجح - عندنا - أن الضمة هي علامة الإعراب بالرفع التي لا بد أنها كانت تميز الكلمات عند بدء اتصالها بلغة اليوربا . أما الكلمات التي لحقت بأواخرها الفتحة فانه يلاحظ أن الفتحة - قصيرة أو طويلة - كانت هي الصائت السابق على الصوت الذي سقط من آخر الكلمة ، على حين ألحقت الكسرة بالكلمات التي لم تتعرض لسقوط الصوامت من أواخرها ، وذلك إعمالا لقاعدة وجوب أن تكون كل المقاطع مفتوحة .

7 - بعض الصوائت المركبة الفصيحة بقي على حاله ، على حين تحول البعض الى صوائت طويلة واستحدثت صوائت مركبة لم تكن موجودة أصلا .

ويلاحظ أن الصوائت المركبة التي تكون الكسرة شريكا فيها تبقى على حالها . أما تلك التي تكون الفتحة شريكا فيها فانها تتحول الى صائت طويل من جنس نصف الصائت .

كما استحدثت صوائت مركبة لتحل محل الصوائت الطويلة التي كانت تسبق العين أو الحاء أو الهمة وذلك بعد إسقاطها من النطق .

والخلاصة أن النظام الصوتي للغة اليوربا قد فعل فعله في الالفاظ العربية من ناحية الأصوات فلم يكن إسقاط الأصوات الحلقية وتحويل أصوات ما بين الأسنان الى أصوات أخرى وفك الإدغام وكسر التجمعات الصوتية والحاق صوائت بأواخر الكلمات ، إلا تطبيقا لقواعد ذلك النظام .

8 - أصبحت الالفاظ العربية غير متصرفة في لغة اليوربا ، وأصبحت تعامل معاملة الجوامد فيها . بحيث إن التوصل الى الثنية والجمع والمشتقات منها يتم بواسطة السوابق واللواحق .

9 - كان التخصيص (التضييق) والتعميم (التوسيع) هما أبرز مجالات تطور معاني الالفاظ العربية في لغة اليوربا بالاضافة الى ان بعض الصيغ الصرفية أصبح ينصرف معناه الى صيغ صرفية أخرى .

أحمد طلعت سليمان

المصادر والمراجع

أولا : المصادر والمراجع العربية

1 - الكتب :

- آدم اللوري - موجز تاريخ نيجيريا - دار مكتبة الحياة بيروت ط 1/1962 .
- ابراهيم أنيس - دكتور .
- (1) في اللهجات العربية - مكتبة الانجلو المصرية ط 6/1984 م .
- (2) الأصوات العربية - مكتبة الانجلو المصرية ط 2/1965 م .
- ابراهيم السامرائي - دكتور- التوزيع اللغوي الجغرافي في العراق - معهد البحوث والدراسات العربية - جامعة الدول العربية - 1968 .
- ابراهيم محمد نجا - اللهجات العربية - مطبعة السعادة بالقاهرة 1976 .
- ابن جني - أبو الفتح عثمان - الخصائص - دار الهدى للطباعة والنشر بيروت - ط 2 - سنة الطبع غير مذكورة .
- أحمد الحملوي - شذا العرف في فن الصرف - دار القلم - بيروت - ط 2 سنة الطبع غير مذكورة .
- أحمد طلعت سليمان - اللغة المالطية وأصولها العربية - تحت الطبع - جامعة الملك سعود .
- الاستراباذي - رضي الدين محمد بن الحسن - شرح شافية ابن الحاجب - دار الكتب العلمية - بيروت - 1975 .
- ت م . جونستون - دراسات في لهجات شرقي الجزيرة العربية - ترجمه وقدم له وعلق عليه د. أحمد الضبيب - مطبوعات جامعة الرياض 1975 .
- الجاحظ - أبو عثمان عمرو بن بحر - البيان والتبيين .
- رفائيل نخلة اليسوعي - غرائب اللهجة اللبنانية السورية - المطبعة الكاثوليكية - بيروت - 1959 .
- رمضان عبد التواب - دكتور - بحوث ومقالات في اللغة - مكتبة الخانجي بالقاهرة - 1982 .

- سبويه . أبو بشر عمرو بن عثمان - الكتاب - تحقيق وشرح عبد السلام هارون - عالم الكتب - بيروت - 1983 .
- السيوطي - عبد الرحمن جلال الدين - المزهري في علوم اللغة وأنواعها - دار احياء الكتب العربية - ط 4 / 1958 .
- الصبان - حاشية الصبان على شرح الاشموني - دار احياء الكتب العربية - 1947 .
- صبحي الصالح - دراسات في فقه اللغة العربية - دار العلم للملايين - بيروت ط 7 / 1960 .
- عبد الصبور شاهين - القراءات القرآنية في ضوء علم اللغة الحديث - دار القلم - 1966 .
- عبد العزيز مطر - دكتور - لهجة البدو في اقليم ساحل مريوط - دار الكاتب العربي للطباعة والنشر - القاهرة - 1967 .
- عبد المنعم سيد عبد العال - دكتور - لهجة شمال المغرب : تطوان وما حولها - دار الكاتب العربي للطباعة والنشر - القاهرة - 1968 .
- محمود فهمي حجازي - علم اللغة العربية - مدخل تاريخي مقارنة في ضوء التراث واللغات السامية - وكالة المطبوعات - الكويت - 1973 .
- 2 - المعاجم :
- الفيروز آبادي ، محمد الدين محمد بن يعقوب - القاموس المحيط - دار الجيل - بيروت - سنة الطبع غير مذكورة .
- الفيومي ، أحمد بن محمد بن علي المقرئ - كتاب المصباح المنير في غرائب الشرح الكبير للرافعي - ط 8 - المطبعة الأميرية ببلاط - 1939 .
- ابراهيم أنيس وآخرون - المعجم الوسيط - ط 2 - مكان الطبع وسنة الطبع غير مذكورين .

ثانيا : المصادر والمراجع الأجنبية

- Anna Hinderer, *Seventeen years in the Yoruba Country*, London, 1872.
- H.A.K. Bidmus, *A Literary Appraisal of the Arabic Writing of Yoruba Olma*, M.A. thesis, University of Ibadan, Nigeria, 1972.
- Gregersen, E.A. , *Language in Africa*, Gordon and Breach, 1977.
- J. Olumide Lucas, *The Religion of the Yorubas*, C.M.S. Bookshop, Lagos, 1948.
- P. Amaurey Talbot, *The Peoples of Southers Nigeria*, London, 1926.

P.B. Clarke, **West Africa and Islam**, Edward Arnold Publishers Ltd, England, 1982.

R.F. Burton, **Wonderings in West Africa from Liberpool to Fernando Po.** , London, 1863.

N.A.T.A.I.S. Journal of the Association of the teachers of Arabic and Islamic Studies, nigeria, vol. n° 1, 1980.

Nigerian Dialoge, Journal of Inter-faith Studies, University of Nigeria, Nsuka, vol. N° 1 et vol. N°4.

الالتفات في القرآن

بقلم : الشاذلي الهيشري

I . المقدمة :

I . 1 . للضمير في النص القرآني وجوه من الاستعمالات متنوعة ، يجري بعضها على مخالفة قواعد اللغة من مطابقة وعودة على سابق وإضمار بدل الإظهار وإظهار بدل الإضمار وغيرها . وهي مخالفة مقصودة يتوسل بها إلى مقاصد ودلالات . وقد حصرت كتب اللغة وعلوم القرآن هذه الاستعمالات ولكنها لم تتوسع في تفسيرها وتوضيح الأسباب الداعية إليها (1) .

ومن أبرز استعمالات الضمير على وجه المخالفة ضربٌ من التجوُّز عمَّ القرآن خاصة وتعدّدت نماذجه في الشعر القديم ويعرّف في كتب البلاغة بالالتفات . وقد لاحظ علماء اللغة أن العرب يستكثرون منه (2) وأن اقتحام

(1) انظر مثلا : الزركشي البرهان في علوم القرآن ج 4/24 . . . تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم منشورات المطبعة العصرية - صيدا بروت ط 2 - 1972 .

(2) السكاكي - مفتاح العلوم ص 86 : « أفتراهم يحسنون قِرى الأشباح فيخالفون بين لون ولون وطعم وطعم ولا يحسنون قِرى الأرواح فيخالفون بين أسلوب وأسلوب » . مطبعة التقدم العلمية - مصر .

سبيله هو ضربٌ من الشجاعة لهذا وضعه بعضهم ضمن باب شجاعة العربية (3) .

1 . 2 . الالتفات وإن كان ينحصر في الرأي المشهور في التصرف في الضمير من حيث الحضور والغيبة ، فإنه يتسع في غير هذا الرأي إلى مفاهيم أخرى منها التصرف في الفعل من جهة الزمن (4) ومنها الانصراف عن معنى إلى آخر (5) ومنها تأكيد الكلام بمثل أو دعاء (6) ومنها التجريد (7) . . . إن هذه المفاهيم المتعددة لمصطلح الالتفات يتعذر التزامها جميعاً في بحث واحد لذلك فقد تقيّدنا في هذا العمل بالمفهوم الشائع في كتب البلاغة وهو العدول عن ضمير أصلي إلى ضمير آخر يغيّره في الحضور أو الغيبة وذلك لغلبة هذا المفهوم على الاستعمال القرآني .

1 . 3 . ولقد اخترنا القرآن مدوّنة لهذه الدراسة لكثرة الالتفات فيه وهي كثرة تفوق ما توفّر في أي نص من النصوص الشعرية أو النثرية . ففي

(3) ابن الاثير - المثل السائر ص 171 : « إنما سمي بذلك لأن الشجاعة هي الاقدام وذلك أنّ الرجل الشجاع يركب مالا يستطيعه غيره ويتورّد مالا يتورّده سواء وكذلك هذا الالتفات في القرآن » . مطبعة نهضة مصر .

- انظر كذلك - عز الدين اسماعيل - جماليات الالتفات . نسخة مصوّرة من بحث مرقون شارك به صاحبه في ندوة موضوعها قراءة جديدة لثرائنا النقدي نظمها النادي الأدبي الثقافي بجدة في نوفمبر 1988 .

(4) نحو قوله تعالى : « ويوم يُنْفَخُ في الصّور ففزع من في السماوات ومن في الارض » بمعنى يفزع - سورة النمل آية 87 .

- انظر - عز الدين اسماعيل - جماليات الالتفات ص 27 .

(5) نحو قوله تعالى : « عجبوا أن ق . والقرآن المجيد بل عجبوا ان جاءهم منذرٌ منهم » ق ر آيتان 1 و 2 .

(6) نحو قول العرب : قصم الفقرُ ظهري والفقرُ من قاصماتِ الظهر .

(7) ابن الاثير - المثل السائر ص 423 : « فأما حدّ التجريد فإنه إخلاص الخطاب لغيرك وأنت تريد به نفسك لا المخاطب نفسه » .

الشعر القديم مثلاً يستخدم الشاعر الالتفاتَ لِمَا ، وذلك في البيت أو البيتين لا غير ، وقد لا يستخدمه مطلقاً حتى في أطول القصائد . أمّا القرآن فقد حفل بهذه الظاهرة البلاغية والتزمها أحياناً أكثر من مرة في السورة الواحدة .

وقد اهتمت كتب التفسير بالالتفات (8) ولكن اهتمامها به انحصر في أمثلة مستقلة في سياقات معلومة ، ولم تكن غاية المفسرين التأليف بين هذه الأمثلة والنفاذ إلى حقيقة الالتفات ، وأصل التركيب فيه ، وطرقه المتداولة في القرآن وشروطه التي يتحقق بها . وهي جوانب أساسية كانت من غايات دراستنا .

I . 4 . وقد اعترضتنا في إنجاز هذا العمل صعوبات تعود في أغلبها إلى خصوصيات النص القرآني . فالالتفات ظاهرة نصية تتحقق في الغالب في مجموعة من الجمل تصل بينها روابط لفظية ومعنوية منها روابط الإضمار على وجه الخصوص (9) والنص القرآني وإن كانت أكثر لطائفه « مودعة في الترتيبات والروابط » كما يقول فخر الدين الرّازي (10) فإنّ الروابط بين الآيات قد تنعدم إذا كانت أسباب نزولها مختلفة (11) وإذا اختلفت أسباب النزول تغير الخطاب وتغيّرت الضمائر ، فهل يُعتبر ذلك التفاتاً ؟ .

والنص القرآني تقرأ بعض آياته بطرق مختلفة ، فيتحقق الالتفات أحياناً بقراءة وينعدم بأخرى فبأيّ القراءات نأخذ ؟ .

(8) انظر على سبيل المثال : الكشف للزمخشري والتحرير والتنوير لابن عاشور .

(9) منصف عاشور . الحياة الثقافية عدد 5 . 1990 ص 63 : « شرح الاسم » .

(10) الزركشي - البرهان في علوم القرآن ج 35/1 .

(11) الزركشي - البرهان في علوم القرآن ج 37/1 : « قال الشيخ عز الدين بن عبد السلام (. . .) يشترط في حسن ارتباط الكلام أن يقع في أمر متحدٍ مرتبطٍ أوله بآخره ، فإن وقع على أسباب مختلفة لم يشترط فيه ارتباط أحدهما بالآخر » .

والنص القرآني قائم في أغلبه على الجمل المقولة وبه مجموعة كبيرة من الجمل الواقعة بعد أن التفسيرية وهي جمل تقتضي تغير الضمير فهل يعتبر تغير الضمير فيها التفاتاً ؟ .

إن هذه التساؤلات تمثل جانباً من محاور الاهتمام في هذه الدراسة إلى جانب محاور أخرى تتصل بالالتفات ذاته ، وبخصائصه التركيبية ، وطرق إنجازه وفوائده البلاغية .

I . 5 . وقد رأينا أن نقدم هذا العمل في قسمين كلاهما متعلق بالآخر ، القسم الأول نظري بحث ، والثاني تطبيقي يخص القرآن وقضاياها الناتجة عن دراسة الالتفات فيه . وقد ألفنا في الخاتمة بين القسمين وجمعنا فيها أهم الاستنتاجات .

وإذا كان الالتفات مفهوماً بلاغياً قديماً والنص القرآني أثراً قديماً ، فإننا قد استعنا في تقديم المعطيات القديمة ببعض الدراسات الحديثة في الإظهار والإضمار . وفي إنشاء النص وفي تحديد علاقة المتكلم بكل من المخاطب والغائب .

II القسم النظري

II . 1 . 1 . الضمير : خصائصه واستعماله :

II . 1 . الضمير من معوضات الاسم العائدة عليه (12) ، يسدّ مسدّه حرصاً على الاختصار ومنعا للتكرار (13) ، إلا أنه وإن كان منه فإنه ينفرد

دون باقي أقسامه بمجموعة من الخصائص :

أولاً : خصوصية المبنى إذ ليس للضمير أصل اشتقاقي عادي (14) ثلاثي أو رباعي يرجع إليه كسائر الأسماء المشتقة بل هو بناء مركّب (15) .

(12) معوضات الاسم العائدة عليه متعدّدة والضمير أحدها ويجمعها مصطلح

(13) "L'expression anaphorique est mise pour son interprétant, dont elle évite la répétition " Ducrot et Todorov. Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage, p.361. Points, Editions du seuil 1972.

(12) Anaphore "ou appelle la relation d'une forme à une autre à laquelle ou renvoie dans le discours. L'anaphore n'est qu'un aspect de la pronominalisation ou substitution " Georges Mounin .

Dictionnaire de la linguistique page 27, Presse universitaire de France.

(14) انظر : أبو البركات الأنباري - الإنصاف في مسائل الخلاف - المسألة 96 : الحروف التي وضع عليها الاسم في هو وهي « . ج 677/2 دار إحياء التراث العربي .

(15) ضمائر الخطاب مركبة مثلاً من عنصريّن : عنصر قار هو « أن » وعنصر متغيّر حسب اختلاف الضمير جسماً وعدداً : ت - بت - تمّا - تمّ - تُنّ .

ثانيا : دلالة على مقولات الصرف كالجنس والعدد والحضور والغيبة وخلوه في ذاته من الدلالة المعجمية (16) التي يكتسبها بعودته على مفسره (17) .

ثالثا : إبهامه وغموضه فيرتبط لذلك باسم هو من ناحية مفسره في مستوى الكلام وعلاقته به لا تتعدى النص أي علاقة مقالية وهو من ناحية أخرى مرجعه في مستوى الواقع وعلاقته به خارج النص أي علاقة مقامية . والعلاقتان يوضحهما التمثيل التالي :

| علاقة مقالية | علاقة مقامية |
|--------------|--------------|
| المفسر | الضمير |
| النص | النص |
| الضمير | المرجع |

II . 1 . 2 . والضمير من أهم العناصر التي تدخل في تركيب النص ويجري استعماله العادي على مُسايرة قواعد المطابقة . فتكون علاقته بالمفسر حسب المقولات التصريفية من جنس وعدد وحضور وغيبة . ويمقتضى ذلك لا تعود ضمائر التأنيث مثلاً على الاسم المذكر ولا ضمائر الإفراد على الاسم المثنى

(16) " Les anaphoriques n'ont par eux-mêmes aucun sens tant qu'ils ne sont pas inclus dans une phrase. En d'autres termes, les anaphoriques sont des mots vides sur le plan statique. Mais il deviennent automatiquement pleins sur le plan dynamique ". F. Corblin - Revue Puébécquoise de linguistique vol, 5 n° 1 - 1985.

(17) اخترنا لفظ مفسر لمقابلة Interprétant أو Antécédent ويقترح Tesnières تسمية ثالثة هي Source : Sémantique انظر :

أو الاسم الجمع (18) ولا يرجع الضمير كذلك على مفسرين في نفس الوقت ولا يتصل في المقابل ضميران مختلفان بمفسر واحد . . . إلى غير ذلك من الشروط التي يتقيد بها استعمال الضمير في الكلام العادي (19) .

واستعمال الضمير استعمالاً عادياً هو بنية سطحية رئيسية ناتجة عن بنية عميقة ممكن استعمالها في حالة التأكيد (20) والتمثيل التالي يوضح البنيتين :

| | |
|---|-------------------------|
| إظهار ← إظهار ← إظهار . . . | المفسر ← إضمار ← إضمار |
| النص : بنية عميقة ممكنة في حالة التأكيد . | النص : بنية سطحية عادية |

II . 1 . 3 . ولكن اللغة تجوّز الخروج عن الشروط في ما يسمّى بالشواذ ، من ذلك الشذوذ في استعمال الضمير بتجاوز المقولات التصريفية

(18) م . ص . الشريف : « وليس بعيداً عن هذا عدم إمكان تعويض الضمائر بعضها ببعض داخل النص الواحد . فهو يعود إلى قواعد الإضمار الموجودة ضمناً في أغلب الأنحاء إن لم توجد صراحة في بعضها الآخر . وقد تدخل في الأمر اعتبارات أخرى منها المستوجبات الدلالية العامة والمفاهيم المنطقية المجاوزة للجملة ومنها أنك لا تستطيع أن تقول ذهب في نص عوض ذهبوا لسبب بسيط لا يرجع إلى النص بقدر ما يرجع إلى أن السياق غير اللغوي أو المقام حسب مصطلح القدامى يفرض عليك ضمير الجمع لوجود جمع فيه » خواطر شك نظرية في كفاية القراءة اللغوية ص 245 ، ندوة القراءة والكتابة - منشورات جامعة تونس الاولى - تونس 1988 .

(19) انظر الزركشي - البرهان في علوم القرآن ج 24/4 وما بعدها .

(20) م . ص . الشريف : فالنص جاء عليّ وتكلّم عليّ وناقشنا عليّ لا يكون إلّا متى كان السامع يشك في مجيء علي . أما في الحالات العادية فنقول : جاء عليّ وتكلّم وناقشناه » خواطر شك نظرية في كفاية القراءة اللغوية ص 245 .

المحددة لعلاقته بالمفسر . ومظاهر هذا الشذوذ كثيرة في العربية (21) نكتفي بذكر بعضها :

وردت في القرآن نماذج عديدة من التصرف في الضمير من حيث العدد إفراداً وتثنية وجمعاً وذلك باستعمال الاحتمالات الستة الممكنة ، وهي تعويض المفرد بالمتنى والجمع وتعويض المتنى بالمفرد والجمع وتعويض الجمع بالمفرد والمتنى (22) ونذكر من أمثلة ذلك :

- أَجِئْتَنَا لِنَلْفِتَنَّا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا وَتَكُونُ لَكُمَا الْكِبْرِيَاءُ فِي الْأَرْضِ (يونس 78) .

- فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى (طه 117) .

- وَ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ (يونس 78) ... (23) .

ومن مظاهر التصرف في استعمال الضمير عودته على لاحق أو الإظهار بعد الإضمار . وشواهد ذلك كثيرة في القرآن منها :

فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى (طه 67) .

وفي الشعر العربي :

وَلَقَدْ يُدَاسُ الذُّبُّ فِي فَلَوَاتِهِ

وَيَهَابُ بَيْنَ قِيُودِهِ الضَّرْعَاغُمُ (شوقي)

(21) انظر مظاهر هذا التجوز في البرهان في علوم القرآن ج 4/24 - 42 .

(22) انظر في هذا الأمر البرهان في علوم القرآن ج 3/335 .

(23) أصل الآية : « وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى وَأَخِيهِ أَنْ تَبَوَّءَا لِقَوْمِكُمَا بِمِصْرَ بُيُوتًا وَاجْعَلُوا بُيُوتَكُمْ قِبْلَةً وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ » وفيها انتقال من المتنى إلى الجمع ثم إلى الجمع ثم إلى المفرد .

ومن مظاهره أيضاً عودة الضمير على مفسر بعد ذكر مفسرين :

وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ (البقرة 45) .

وقد أباح العرب الاستغناء عن ذكر المفسر لوجود قرينة تدل عليه .

قال حاتم الطائي يخاطب امرأته :

أَمَاوِيَّ مَا يُغْنِي الثَّرَاءُ عَنِ الْفَتَى إِذَا خَشَرَجَتْ يَوْمًا وَضَاقَ بِهَا الصَّدْرُ

فقد أهمل ذكر النفس بما يدل عليها وهو الفتى لأنها بعض منه .

وأباحوا أيضاً حذف الضمير في الابتداء . قال المتنبي يمدح كاتباً :

مَنْ يَهْتَدِي فِي الْفِعْلِ مَا لَا تَهْتَدِي فِي الْقَوْلِ حَتَّى يَفْعَلَ الشُّعْرَاءُ

فالبيت خبر لضمير محذوف و« تقدير البيت : هو الذي يهتدي في الفعل

إلى ما لا يهتدي الشعراء إليه في القول حتى يفعل هو فضمير يفعل يعود إلى مَنْ والشُعراء فاعل تهتدي » (24) .

II . 1 . 4 . وتجلّى أبرز مظاهر الشذوذ في استعمال الضمير في

العربية في التصرف فيه من حيث الحضور والغيبة . قال تعالى :

وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ

شَيْءٍ (الأنعام - 99) .

(24) شرح ديوان المتنبي للبرقوقي ج 1/ 148 . ط دار الكتاب العربي بيروت 1986 .

ففي هذه الآية ضميران بارزان يعودان على مُفسّر واحد هو الله ، وقد دلّ الأوّل على الغيبة (هُوَ) والثاني على التكلّم (نَا) ويمكن توضيح هذه البنية السطحية الشاذة بهذا التمثيل :

الله → هُوَ (إضمّار 1) نَا (إضمّار 2)
النصّ .

وقد كان السياق يقتضي أن يتوحد الضميران في الغيبة على هذا النحو :
« وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ (هُوَ) بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ » وتمثل
لهذه البنية السطحية الأساسية بما يلي :

الله → هُوَ (إضمّار 1) هُوَ (إضمّار 1)
النصّ .

إن البنيتين السطحتين الشاذة والأساسية ناتجتان عن بنية سطحية عميقة
ممكنة في حالة التأكيد :

« وَاللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ اللَّهُ بِهِ نَبَاتَ كُلِّ
شَيْءٍ » (25) .

الله الله (إظهار) الله (إظهار)
← النصّ

وقد سمّى العربُ التباين في الضمير (البنية السطحية الشاذة) إلتفاتاً ولاحظوا كثرة وروده في القرآن (26) فما هو الإلتفات ؟ .

II . 2 . مفهوم الالتفات : لغة واصطلاحاً .

II . 2 . 1 . الالتفات - لَعَةً - هو مصدر التفت والتفت إلى الشيء صرف وجهه إليه (27) . وأصل الالتفات ليّ الشيء عن الاستقامة والصواب . وقد ذكر ابن الأثير : « وحقيقته مأخوذة من التفت الإنسان عن يمينه وشماله . فهو مقبل تارة كذا وتارة كذا » (28) .

تحصر التحديدات السابقة المعنى اللغوي للالتفات في حركة عضوية تتمثل في عدول الشخص عن النظر في اتجاهه الأصلي وتحويله البصر إلى اتجاه ثانٍ مغاير للأول ، بطريقة مفاجئة . وإلى هذا المعنى اللغوي يُعوّذ مفهوم الالتفات اصطلاحاً . فقد شبه العربُ حالة المتكلم وهو يحوّل وجهه الكلام من خطاب الحضور مثلاً إلى خطاب الغيبة بحالة الشخص ينظر إلى شيء محدّد ثم يلتفت عنه ، وأطلقوا على هذا التحوّل في صلب اللغة مصطلح الالتفات الذي أطلقوه في الأصل على الحركة العضوية .

(26) ابن عاشور - التحرير والتنوير - المقدمة 10 ص 109 - الدار التونسية للنشر 1984 .

(27) لسان العرب - المجلد الثاني ص 84 دار صادر بيروت .

(28) - ابن الأثير - المثل السائر - القسم الثاني ص 17
عز الدين اسماعيل - جماليات الالتفات - التعريف اللغوي ص 2 .

II . 2 . 1 . وفي الالتفات من حيث الاصطلاح موقفان : خاص وعام . خاص ذهب إليه الجمهور وعام ذهب إليه الزمخشري وتبعه فيه السكاكي .

يرى الجمهور أن الالتفات هو تحويل الضمير من سياق أصلي كالغيبة مثلاً إلى سياق مغاير كالتكلم أو الخطاب . هو « التعبير عن معنى بطريقة من الطرق الثلاثة من التكلم والخطاب والغيبة بعد التعبير عنه بآخر منها أي بعد التعبير عن ذلك المعنى بطريق آخر من الطرق الثلاثة » (29) ومثاله قوله تعالى من سورة الروم :

لِيَكْفُرُوا بِمَا آتَيْنَاهُمْ فَتَمَتَّعُوا فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ .

(الروم الآية 34)

أسند الفعل الأول من هذه الآية إلى ضمير الغيبة الجمع المذكر العائد على الكفار ، وعُدِلَ عنه في قوله تعالى « فتمتّعوا فسوف تعلمون » إلى ضمير الخطاب الجمع المذكر العائد كذلك على الكفار .

فالعدول من الغيبة إلى الخطاب أو العكس ، ومن الخطاب إلى التكلم أو العكس ومن الغيبة إلى التكلم أو العكس يُعرَف عند الجمهور بالالتفات . وهو لا يكون في جملة ابتدائية لأن العدول هو انحراف عن الأصل والانحراف لا يكون ابتداءً كلام بل يكون استثناءً تابعاً لكلام سابق .

II . 2 . 3 ويرى الزمخشري والسكاكي أن الالتفات أعم من العدول الاستثنائي عن ضمير إلى آخر لأنه على رأيهما كما يكون استثناءً يكون ابتداءً كأن

(29) التهانوي - كشف اصطلاحات الفنون ج 5/1290 - المكتبة الاسمية - بيروت 1966 .

يُخاطب الإنسان نفسه بضمير الخطاب في مطلع القصيدة دون أن يسبقه التعبير عن النفس بضمير التكلم وقد تمثلا بأبيات لامرئ القيس :

تَطَاوَلَ لَيْلُكَ بِالْإِنْبِيدِ وَنَامَ الْخَلِيُّ وَلَمْ تَرْقُدِ
وَبَاتَ وَبَاتَتْ لَهُ لَيْلَةٌ كَلِيلَةَ ذِي الْعَايِرِ الْأَزْدِ
وَذَلِكَ مِنْ نَبِيٍّ جَاءَنِي وَخَبَرْتُهُ عَنْ أَبِي الْأَسْوَدِ

فقد عمد الشاعر من البيت الأول إلى ضمير الخطاب عدولاً عن ضمير التكلم الذي رجع إليه في البيت الثالث . فالالتفات - على رأي الزمخشري والسكاكي - هو بصورة عامة نقل الكلام من أسلوب يتوقعه السامع إلى أسلوب لا يتوقعه دون التقيد بأسلوب أصلي يستخدم أولاً ثم يعدل عنه . ولذا يعتبر من الالتفات أيضاً أن ينتزع المتكلم من ذاته شخصاً وهمياً يخاطبه على نحو ما اعتاد شعراء العربية . وهو ما يسميه الجمهور تجريداً (30) .

II . 2 . 4 يبدو أن موقف الزمخشري والسكاكي أعم من موقف الجمهور وأبعد نظراً ، فهما لا يقيدان الالتفات بتركيب محدد يقوم على أسلوب أصلي ملفوظ يعدل عنه إلى أسلوب مغاير وإنما يتوسعان في هذا المفهوم إلى ما ليس عدولاً عن ضمير إلى آخر فيشمل الالتفات على رأيها كثيراً من الأشعار خاصة في مطالع القصائد وهو يشمل كذلك كتابات طه حسين ومنها خاصة الأيام . ففي هذا الأثر يجرد الكاتب من ذاته شخصاً يسند إليه الأحداث بطريقة الغيبة مما يمكن اعتباره التفاتاً .

ورغم ما في رأيها من التوسع المفيد فإننا لا نجد لهذا الرأي أمثلة في القرآن وهو المدونة التي يقوم عليها هذا البحث وذلك لاستحالة أن يخاطب الله

(30) انظر الإحالة رقم 7 .

نفسه ، ولهذا السبب فإننا نكتفي في هذا العمل بالمفهوم الشائع للاتفات الذي يلتقي فيه الزمخشري والسكاكي بغيرهما من الجمهور .

II . 3 . شروط الالتفات :

II . 3 . 1 . لم تجتمع في كتاب من كتب البلاغة الشروط المقيدة لمفهوم الالتفات ، وقد أدى ذلك إلى اختلاف المفسرين في إثبات الالتفات أو نفيه في بعض الآيات القرآنية . ولهذا السبب فقد اجتهدنا في جمع شروطه لتجنب الوقوع في اختلافاتهم .

إن مفهوم الالتفات يظل في رأينا غير دقيق ما لم يتقيد الضميران الأصلي والمنتقل اليه بالعودة على مفسر واحد . ويفهم من وحدة المفسر في الالتفات أن المنشئ يعبر عن المعنى الواحد بضميرين أولهما أصلي وثانيهما طارئ يرتبط والأول بنفس المفسر وإن كان يختلف وإياه في وجه الخطاب حضوراً أو غيبة .
ففي بيت المتنبي :

أَنْتَ الْحَبِيبُ وَلَكِنِّي أَعُوذُ بِهِ
مِنْ أَنْ أَكُونَ مُحِبًّا غَيْرَ مُحْبُوبٍ

يتوفر ضميران من جدولين مختلفين هما الخطاب والغيبة ويتطابقان في العودة على مفسر واحد هو كافور الإخشيدي . وكان مقتضى الظاهر أن يقول :

أَنْتَ الْحَبِيبُ وَلَكِنِّي أَعُوذُ بِكَ
مِنْ أَنْ أَكُونَ مُحِبًّا غَيْرَ مُحْبُوبٍ

II . 3 . 2 . وقد يلتبس الأمر على الدارس فيتوهم وجود الالتفات في بعض الآيات لمجرد تغير الضمير من أسلوب إلى أسلوب . فإذا ما أمعن النظر

تبين له أن الضمير يعود إلى اختلاف المفسر ، وأنه في الواقع حيال ضميرين متمايزين يرتبط كل منهما بمفسر معين لاحتياال ضميرين هما في الاصل إضماران لاسم ظاهر وحيد . وفي الآية التالية من سورة القيامة توضيح لهذه الفكرة :

يَقُولُ الْإِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ أَئِنَّا لَمَفْرُكًا لَا وَزَرَ إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ (القيامة 10 - 11 - 12) .

إنّ لفظ « الانسان » معتبر ككل الأسماء الظاهرة من قبيل الغائب وقد تلاه التعبير بالمخاطب في قوله تعالى : « إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ » والغائب ليس هو المخاطب في هذه الآية لأنها يرتبطان لا بمفسر واحد كما يقتضي شرط الالتفات بل بمفسرين مختلفين هما الانسان والرسول (ﷺ) .

وقد أضيف لفظ « رب » إلى ضمير الرسول « ك » لما في ذلك من الاشعار بعنايته تعالى به (ﷺ) . وعلى هذا فاختلاف المفسر دلّ على انعدام الالتفات .

وقد جاء في الإتيان تعليقا على قوله تعالى : « وَمَا لِي لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ » (يس - 22) هَذَا الرَّأْيُ : « جَعَلُوا هَذِهِ الْآيَةَ مِنَ الْإِلْتِفَاتِ وفيه نظر لأنه إنما يكون منه إذا قصد الإخبار عن نفسه في كلتا الجملتين » (31) ويستنتج منه أن وحدة المفسر شرط لازم في الالتفات . جاء في كشاف التهانوي : « شرط الالتفات بهذا المعنى أن يكون الضمير في المنتقل إليه عائداً في نفس الأمر الى المنتقل عنه » (32) ولم يعتبر الزركشي في البرهان خطاب الشخص ثم العدول إلى غيره من الالتفات (33) .

(31) السيوطي - الإتيان في علوم القرآن ج 3/253 تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ط 3 - 1985 - نشر وتوزيع دار التراث - القاهرة .

(32) التهانوي - كشاف اصطلاحات الفنون ج 5/1289 .

(33) الزركشي البرهان في علوم القرآن ج 2/245 .

II . 3 . 3 . وقد لا تكفي وحدة المفسر للضمير لتحقيق الالتفات .

قال تعالى في سورة التوبة :

الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَالَهُمْ وَأَنْفُسَهُمْ أَكْبَرُ
دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ . وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ ، يُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُمْ بِرَحْمَةٍ مِنْهُ وَرِضْوَانٍ
وَجَنَّاتٍ هُمْ فِيهَا نَعِيمٌ مُّقِيمٌ . خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا . إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ يَا
أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا آبَاءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ وَإِنْ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى
الْإِيمَانِ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ » (التوبة 20 الى 23) .

استعمل القرآن في الآيات الثلاث الأولى ضمير الغيبة واصفاً المؤمنين
بثلاث صفات هي الإيمان والهجرة والجهاد بالنفس والمال مبشراً لهم بثلاثة هي
الرحمة والرضوان والجنان . ثم تخلّى عن الغيبة واستعمل أسلوب الخطاب
منتقلاً إلى غرض آخر هو نهي المؤمنين عن اتخاذ الآباء والإخوان والكافرين
أنصاراً وأعواناً .

لقد تحقق في هذه الآيات نقل الضمير من جدول الغيبة إلى جدول
الحضور (الخطاب) كما تحققت فيه وحدة المفسر (المؤمنون) . ومع ذلك فإننا
لا نرى فيها التفاتاً والسبب فيه أن تغير الضمير قد حصل لتغير الغرض ،
ومتى تغير الغرض انعدم الالتفات . جاء في التحرير والتنوير التعليق التالي على
الآية 15 من سورة المزمل (34) : « ولا يُعَدُّ هذا الخطاب من الالتفات لأن
الكلام نقل إلى غرض غير الغرض الذي كان قبله » (35) . وجاء فيه هذا

(34) وَذَرْنِي وَالْمُكَذِّبِينَ أُولِي النَّعْمَةِ وَمَهْلَهُمْ قَلِيلًا ، إِنَّا لَذُنُوبًا أُنْكَالًا وَجَجِيًّا وَطَعَامًا ذَا غُصَّةٍ وَعَذَابًا أَلِيمًا يَوْمَ
تُرْجَفُ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ كَيْفًا مَهِيلاً ، إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَيْكُمْ رَسُولًا شَاهِدًا عَلَيْكُمْ كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَى فِرْعَوْنَ
رَسُولًا (المزمل 11 - 15) .

(35) ابن عاشور - التحرير والتنوير ج 29/292 .

التعليق أيضاً على الآية 36 من سورة القلم (36) : « شرط الالتفات أن يتغير الضمير في سياق واحد » (37) .

II . 3 . 4 . وقد قيّد الزمخشري الالتفات بشرط تركيبى وهو أن يكون في جملتين (38) ولكن البحث أظهر أنه يكون في جملة واحدة ، وفي جملتين ، وفي أكثر من جملتين أيضاً (39) .

فمما حصل منه في جملة واحدة قوله تعالى :

- إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا لِيُغْفِرَ لَكَ اللَّهُ (الفتح 1) .

- إِنَّ الَّذِينَ يَتْلُونَ كِتَابَ اللَّهِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً يَرْجُونَ تِجَارَةً لَّن تَبُورَ . (فاطر 29) .

ومما حصل منه في جملتين :

وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا . لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِذَا (مريم 89) .

وفي ثلاث جل :

فَعَصَوْا رَسُولَ رَبِّهِمْ . فَأَخَذَهُمُ أَخَذَةً رَابِيَةً . إِنَّا لَمَّا طَغَى الْمَاءُ حَمَلْنَاكُمْ فِي الْجَارِيَةِ (الحاقة 10 - 11) .

(36) أفنجل المسلمين كالمجرمين . ما لكم كيف تحكمون (القلم 35 - 36) .

(37) ابن عاشور - التحرير والتنوير ج 92/29 .

(38) التهانوي - كشف : « شرطه أن يكون في جملتين . صرح به صاحب الكشف » .

(39) L'anaphore et son interprétant peuvent appartenir soit à la même phrase soit à deux phrases successives; c'est cette dernière possibilité qui permet de considérer l'anaphore comme une relation potentiellement transphrastique ". Ducrot et Todorov Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage page 358.

وفي أكثر من ذلك :

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ ، ثَانِي عَظْمِهِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ . لَهُ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ . وَنُذِيْقُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَذَابَ الْحَرِيقِ . وَذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتَ يَدَاكَ . وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ » . (الحج - الآيات 8 - 9 - 10) .

وعلى هذا فالالتفات لا يتقيد بشرط تركيبي معين وهو ظاهرة نصية لا نحوية (40) يقوم على إحلال ضمير محل ضمير آخر دون أن يتغير التركيب وهو أيضاً لا يتجلى في عدد محدد من الجمل فكما يكون في الجملة الواحدة يكون في الجملتين ويكون في أكثر من ذلك .

II . 4 . طرق الالتفات وأنواعه :

II . 4 . 1 . الالتفات أسلوب خطابي يتجلى في ست طرق نظرية

تحصل بالتبادل بين جداول التكلم والخطاب والغيبة (41) وهي :

- من التكلم الى الخطاب : لم يرد في القرآن مثالاً واحداً لهذه الطريقة وسنعلل ذلك في القسم التطبيقي من هذه الدراسة .

- من الخطاب إلى التكلم : لم نجد في القرآن مثلاً لهذه الطريقة وسنذكر التعليل في القسم التطبيقي (42) .

- من التكلم إلى الغيبة ومثاله قوله تعالى :

« وَإِذْ بَدَلْنَا آيَةَ مَكَانَ آيَةِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنْزَلُ » (النحل 101) .

(41) انظر طرق الالتفات أو أشكاله حسب ابن الاثير في : عز الدين اسماعيل : جماليات الالتفات ص 5 .

(42) انظر الفقرة III . 1 . 6 والفقرة III . 1 . 7 من القسم التطبيقي .

- ومن الغيبة إلى التكلم ومثاله :

« اللَّهُ أَسْرَعُ مَكْرًا . إِنَّ رُسُلَنَا يَكْتُبُونَ مَا نَمْكُرُونَ » (يونس 21) .

ومن الخطاب إلى الغيبة ومثاله :

أَتَى أَمْرُ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ (النحل 1) .

ومن الغيبة إلى الخطاب ومثاله :

« فَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ فَإِنَّ جَهَنَّمَ جَزَاؤُكُمْ جَزَاءًا مَوْفُورًا . (الإسراء 63) .

II . 4 . 2 . مكنا البحث في الالتفات في النص القرآني من استجلاء

أنواعه ، وهي في نظرنا ثلاثة :

أولاً : الالتفات السريع الخاطف وهو المتحقق في النص الواحد مرة واحدة ومثاله ما جاء انتقالاً من الغيبة إلى الخطاب :

« وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَهْوٌ وَلَلدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ » (الأنعام 32) .

ثانياً : الممتد : وهو الذي تتكرر صورة منه في جمل متعاقبة ومثاله الانتقال من الاسم المظهر (ربك) إلى ضمير المتكلم المعظم (نحن) ثم الانتقال من الاسم المظهر (الله) إلى ضمير المتكلم جلّ وعلاً وذلك في الآيات الثمانية الأولى من سورة الأعلى :

سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَى فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوَى ، سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسَى إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّهُ يَعْلَمُ الْجَهْرَ وَمَا يَخْفَى وَنُيْسِرُكَ لِلْيُسْرَى » (الأعلى من 1 إلى 8) .

ثالثا : الالتفات المتنوع المتداخل : وهو الذي تتكرر أكثر من صورة منه في جمل متعاقبة ومثال :

« فَعَصُوا رَسُولَ رَبِّهِمْ فَأَخَذَهُمْ أَخَذَةً رَابِيَةً . إِنَّا لَمَّا طَغَى الْمَاءُ حَمَلْنَاكُمْ فِي الْجَارِيَةِ » (الحاقة 10 - 11) .

فقد تداخل في هذا المثال التفتاتان ، الأول بالانتقال من الحديث عن العصاة إلى مخاطبتهم والثاني بالانتقال من ضمير الغيبة العائد عليه تعالى إلى ضميره تعالى في حالة التكلم .

III القسم التطبيقي

III . 1 طرق الالتفات المستخدمة في القرآن :

III . 1 . 1 . يحصل من التبادل بين ضمائر التكلم والخطاب والغيبة ستة أزواج من الضمائر تحدد الطرق الست النظرية الممكنة في الالتفات (43) وقد تحقق منها في القرآن أربع طرق فقط هي الالتفات من الغيبة إلى الخطاب والالتفات من الخطاب إلى الغيبة من ناحية ، والالتفات من الغيبة إلى التكلم ثم الالتفات من التكلم إلى الغيبة من ناحية أخرى . ولم يتحقق في القرآن الالتفات من التكلم إلى الخطاب والالتفات من الخطاب إلى التكلم لأسباب نوضحها في فقرات لاحقة (44) . وفي الجدول التالي إحصاء لاستعمالات هذه الطرق في القرآن :

(43) انظر القسم النظري الفقرة II . 4 . 1 .

(44) انظر الفقرتين III . 1 . 6 و III . 1 . 7 .

| طرق الالتفات | عدد الاستعمالات |
|-------------------------------|-----------------|
| الالتفات من الغيبة الى الخطاب | 54 |
| الالتفات من الخطاب إلى الغيبة | 37 |
| الالتفات من الغيبة الى التكلم | 38 |
| الالتفات من التكلم الى الغيبة | 28 |
| الالتفات من التكلم الى الخطاب | لا شيء |
| الالتفات من الخطاب الى التكلم | لا شيء |

III . 1 . 2 يُظهر الجدول السابق أنَّ الالتفات بطرقه الأربع قد استعمل في القرآن مائة وسبعاً وخمسين مرّة وفي ما يربو عن ثلثمائة آية على أقلّ تقدير اعتباراً إلى أنه ظاهرة نصّية يرد في أغلب حالاته في آيتين أو ثلاث آيات أو أكثر وقلما يرد في آية واحدة ، ولقد تقيّدنا في هذا الاحصاء بالآيات التي ظهر فيها الالتفات بوضوح وتركنا آيات كثيرة توهم أنها على أسلوب الالتفات ولكنها في واقع الامر ليست على هذا الأسلوب .

لقد أسقطنا من هذا الاحصاء آياتٍ تتضمن في الظاهر انتقالاً من الغيبة إلى الخطاب . ولكن المتمعن فيها يرى أنَّ أفعالها المسندة إلى ضمائر الخطاب متعلّقة بعنصر محذوف هو فعل القول أو ما في معناه من أفعال الحكاية :

« وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا أَفَلَمْ تَكُنْ آتِي تَتْلَىٰ عَلَيْهِمْ فَاستَكْبَرْتُمْ وَكُنتُمْ قَوْمًا مُّجْرِمِينَ » (الجاثية 31) .

إنَّ الخطاب في قوله تعالى : « أَفَلَمْ تَكُنْ آتِي تَتْلَىٰ عَلَيْهِمْ » متعلق بفعل قول محذوف هو جواب « أمّا » الشرطية . وقد دلّت عليه فاء الرّبط بعد الهمزة وهي عنصر لازم للجواب مقترن به . فأصل الآية : « وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُ لَهُمُ اللَّهُ : أَلَمْ تَكُنْ آتِي تَتْلَىٰ عَلَيْهِمْ فَاستَكْبَرْتُمْ وَكُنتُمْ قَوْمًا مُّجْرِمِينَ » . فالجملة الموهمة بحصول الالتفات هي جملة مقول قول محذوف وهي ليست من الالتفات . ومثل هذه الجملة كثير في القرآن (45) .

III . 1 . 3 . وتشبه الجملة الواقعة بعد « أَنْ » التفسيرية جملة مقول القول في التباسها بأسلوب الالتفات وهي ليست منه . قال تعالى : « وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ (النمل 45) إِنَّ جملة : « أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ » مسندة إلى ضمير الخطاب ، وقد وردت بعد الغيبة وفي ذلك ما يوهم أنها من الالتفات . وفي الواقع هي جملة مقول قول اعتباراً إلى أَنْ : « الفعل الذي تفسره وتعبّر عنه فيه معنى القول وليس بقول » (46) وجملة مقول القول لا تعتبر من الالتفات كما جاء في الفقرة السابقة سواء أذكر القول أم حذف ، وكذلك الحال في جملة « أَنْ » التفسيرية .

III . 1 . 4 . ومن الآيات ما يحتمل قراءتين ، يحصل بإحداهما الالتفات ويبطل بالأخرى . فاعتمدنا منها قراءة الجمهور سواء

(45) من ذلك قوله تعالى : « كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا مِنْ غَمٍّ أُعِيدُوا فِيهَا وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ » (الحج 22) .

(46) ابن يعيش - شرح المفصل ج 7/142 - عالم الكتب - بيروت .

أفادت الالتفات أم لم تفده ، لأن قراءة الجمهور هي أشهر القراءات وبها أخذت أشهر المصاحف . ففي قوله تعالى :

« وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ » (البقرة 144) .

قرأ ابن عامر وحمة والكسائي وأبو جعفر وروح عن يعقوب (تَعْمَلُونَ) بقاء الخطاب وبه يحصل الالتفات . ومع ذلك فقد أهملنا هذه الآية في الإحصاء لأن الجمهور قرأ (يَعْمَلُونَ) بقاء الغيبة على ما يقتضيه أصل التركيب (47) .

وقد قرأ الجمهور بعض الآيات بطريقة تثبت الالتفات فأخذنا بها من ذلك قوله تعالى :

« أَتَى أَمْرُ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ » (النحل 1) .

قرأ الجمهور (يُشْرِكُونَ) بقاء الغيبة على طريقة الالتفات وقرأه حمزة والكسائي بقاء الخطاب انسجاماً مع قوله تعالى : « فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ » (48) .

III . 1 . 5 وقد يكون تغيير الضمير ناتجاً عن أسباب النزول ، فتتعدى الروابط بين الآية والآية ، وتنقطع صلة المعنى ، ويتغير الخطاب في موضوعه وأسلوبه ، من ذلك أن الخطاب قد يتحول إلى الغيبة بعد أن كان بضمير الحضور ، فيلتبس بالالتفات وما هو بالفتات . فسورة هود مثلاً تبدأ بتمجيد القرآن ثم بخطاب الرسول للمسلمين بالترغيب والترهيب باستعمال ضمير الخطاب الجمع المذكور ، وفجأة يتحول الخطاب إلى ضمير الغيبة :

أَلَمْ يَكُنْ أُولَئِكَ الَّذِينَ خَلَقْتُمْ قُلُوبَهُمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ
إِنَّ اللَّهَ يُدْخِلُ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالَهُمْ وَسُوءَ بَأْسِهِمْ وَمَأْتِيَهُمُ الْغِيَابُ بِالْغَنَمِ
إِنَّ اللَّهَ يُدْخِلُ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالَهُمْ وَسُوءَ بَأْسِهِمْ وَمَأْتِيَهُمُ الْغَنَمُ
إِنَّ اللَّهَ يُدْخِلُ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالَهُمْ وَسُوءَ بَأْسِهِمْ وَمَأْتِيَهُمُ الْغَنَمُ

(47) ابن عاشور - التحرير والتنوير ج 34/2 .

(48) ابن عاشور - التحرير والتنوير ج 98/14 .

حَسَنًا إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى وَيُؤْتِ كُلَّ ذِي فَضْلٍ فَضْلَهُ وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ كَبِيرٍ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ . أَلَا إِنَّهُمْ يَتُنَوَّنَ صُدُورُهُمْ لَيَسْتَخْفُوا مِنْهُ أَلَا حِينَ يَسْتَغْشُونَ ثِيَابَهُمْ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ (هود الآيات 1 إلى 5) .

وهذا التحول في الضمير من قوله تعالى : « أَلَا إِنَّهُمْ يَتُنَوَّنَ صُدُورُهُمْ » يفسره سبب النزول ، فقد ذكر ابن عباس أنها « نزلت في الأخنس بن شريق كان يجالس رسول الله ويحلف أنه ليحبّه ويضمّر خلاف ما يظهر » (49) . إذن فأختلاف المفسّر في هذه الآيات يخلّ بشرط من شروط الالتفات وهو وحدة المفسّر . لذلك فليس في هذه الآيات التفات من الغيبة إلى الخطاب . ويمكن فيه أيضاً في كل آية استوجب سبب نزولها تغيير الخطاب فيها .

III . 1 . 6 . والقرآن - حسب ما جاء في الجدول - خالٍ من ضربين من الالتفات . أولهما أكّدته كتب البلاغة وهو الانتقال من الخطاب إلى التكلم ومثّل له بشاهد شعري حين أعوزها الشاهد القرآني (50) . أمّا الثاني القائم على الانتقال من التكلم إلى الخطاب فقد قدّم له البعض مثالين من القرآن هما في رأينا ليسا من الالتفات .

فقد ذكر في المثال الأوّل قوله تعالى :

« وَمَا لِي لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ » (يس 22) . على أساس أن الأصل في التركيب : وَمَا لِي لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ أَرْجَعُ .

(49) انظر : محمد على الصابوني - صفوة التفاسير ج 88/5 دار القرآن الكريم بيروت ط 1 1981 .

(50) السيوطي - الانتقان : « ومن الخطاب الى التكلّم لم يقع في القرآن ومثّل له بعضهم بقوله فأقص ما أنت قاضٍ ثم قال إنا أمّرنا برّبنا . وهذا المثال لا يصحّ لان شرط الالتفات أن يكون المراد به واحداً » . ج 3/254 .

ينتمي الضميران في هذا المثال الى جدول واحد وهو الحضور والالتفات لا يكون إلا انتقالاً بالضمير من جدول إلى آخر . ولا يعود الضميران من ناحية أخرى على مفسر واحد ومن شروط الالتفات وحدة المفسر وقد عبّر عنه السيوطي بما يؤيد هذا الرأي : « جَعَلُوا هذه الآية من الالتفات وفيه نظر لأنه إنما يكون منه إذا قصد الإخبار عن نفسه في كلا الجملتين وهنا ليس كذلك لجواز أن يريد بقوله ترجعون المخاطبين لا نفسه » (51) .

وقد ذهب البعض في تأييد وجود الالتفات في هذه الآية إلى التأويل فذكر أن ضمير الخطاب في قوله « تُرْجَعُونَ » يتضمّن ضمير المتكلم في « فَطَرَنِي » على أساس أن العبد فردّ من المخاطبين (52) . . .

والموقف في رأينا لا يقبل التأويل لأن الضميرين صريحان في الاتصال بمفسرين مختلفين ، وفي ذلك إخلالٌ بشرط من شروط الالتفات .
أما الشاهد القرآني الثاني الذي لا نرى فيه التفاتاً من التكلم إلى الخطاب فهو قوله تعالى من سورة الأنعام :

« وَأْمِرْنَا لِنُسَلِّمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ وَأَنْ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَاتَّقُوا وَهُوَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ » (الأنعام 71 - 72) .

فقد اعتبروا أن الجملة الواقعة بين « أن » التفسيرية : « وَأَنْ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ » مسندة إلى ضمير الخطاب بعد التعبير بطريقة التكلم . وهي في رأينا جملة مقول القول متعلقة بـ « أُمِرْنَا » ولذلك فهي ليست من الالتفات حسب ما جاء في الفقرة (III . 1 . 3) .

(51) السيوطي - الإنقان ص 85 .

(52) التفنزي : « المطول على التلخيص - ص 132 - 133 .

III . 1 . 7 والسبب في خلو القرآن من ضربَي الالتفات القائمين على التكلم والخطاب بالتبادل يرجع إلى مقتضيات إنشاء الكلام . فمنشئ الكلام هو المتكلم (أنا) وهو المتصرف في توجيه الخطاب ، وبحسب توجيهه للخطاب يقيم الناس إلى حاضرين مخاطبين وغائبين غير حاضرين فتكون المقابلة الأساسية بين الحضور والغيبة . وهو أمر أقرّه النحاة إذ اعتبروا الضمير خاضعاً لمقولتين متقابلتين هما الحضور والغيبة وهو أمر أكدته الأمثلة القرآنية المتعددة للالتفات بأنماطه الأربعة المثبتة في الجدول .

أمّا المقابلة بين التكلم والخطاب أي بين عنصري الحضور فهي مقابلة ثانوية ، إذ لا يمكن للمتكلم وهو مولد المقابلات أن يصبح مخاطباً كما لا يمكن العكس إلّا بتأويل شديد وليس عادياً (53) إنّ المتكلم حاضرٌ باعتباره محدثاً للقول وهو الذي يولد المقابلات في مستوى الضمير (54) بالطريقة التي يوضحها التمثيل التالي :

الضمير

غائب (مقابلة أساسية) .

حاضر

مخاطب (مقابلة ثانوية)

متكلم

إن المتكلم (أنا) ثابتٌ لأنه محدث القول ، والشخص بالنسبة إليه إمّا حاضرٌ (أنت) أو غائبٌ (هو) ، وبين (أنت) و(هو) تكون المقابلة الأساسية .

(53) ولا يكون ذلك إلّا في ما يسمى بالتجريد (انظر الإحالة رقم 7) .

(54) استفدنا في تبين المقابلات بين الضمائر من كتاب :

III . 2 . عودة ضميري الالتفات على مفسر مخصوص .

III . 2 . 1 . الالتفات ظاهرة نصية إبلاغية تقوم على التصرف في الضمير على خلاف ما يقتضيه ظاهر التركيب . والضمائر من معوضات الاسم ، خاضعة لمقولات الجنس والعدد والحضور والغيبة ، ولكنها مع ذلك خالية في ذاتها من الدلالة المعجمية (انظر الفقرة II . 1 . 1 .) . ولا تكتسب الدلالة إلا داخل النص بإرجاعها إلى الاسم الذي تعوضه أي المفسر . ودراسة الالتفات بطرقه الأربع الواقعة في القرآن تتوقف على تحديد المفسر وضبط الضمائر المستخدمة للتعبير عنه ضمن النص .

يرتبط ضميراً الغيبة والخطاب المعتمدان في أسلوب الالتفات من الغيبة إلى الخطاب والعكس ارتباط تلازم أو يكاد بمفسر واحد هو أعداء الإسلام . فقد ذكر هؤلاء اثنتين وأربعين مرة من مجموع السياقات الأربعة والخمسين التي حصل فيها الالتفات من الغيبة إلى الخطاب وثمانين مرة من مجموع السياقات السبعة والثلاثين التي ورد فيها الالتفات من الخطاب إلى الغيبة . وفي الجدول التالي بيان للسياقات التي ورد فيها الأسلوبان المذكوران :

| الالتفات | الالتفات من الغيبة | الالتفات من الخطاب |
|---------------|--------------------|--------------------|
| المفسر | إلى الخطاب | إلى الغيبة |
| أعداء الإسلام | 42 | 28 |
| الله | 1 | — |
| الرسول | 2 | 1 |
| عامة الناس | 6 | 3 |
| عامة المؤمنين | 2 | 5 |
| عائشة وحفصة | 1 | — |

يستتج من هذا الجدول أن الالتفات من الخطاب الى الغيبة والالتفات من الغيبة الى الخطاب أسلوبان متقابلان من حيث تركيبة العناصر وترتيبها ، ولكنها متماثلان في ارتباطهما في القرآن بسياق الحديث عن أعداء الاسلام غالباً ، وبسياقات أخرى ثانوية (الله - الرسول - عامة الناس . . .) .

إنّ القرآن بأعتبره حدثَ قولٍ هو كلامٌ متكلمٌ موجّه إلى مخاطب ، والمخاطب هو مجموعة من الأفراد ، يجمعهم الانتساب الى الإسلام ، ومن لا ينتسب إلى الاسلام لا ينتسب إلى مجموعة المخاطب فهو بمنزلة الغائب والحديث عنه هو من قبيل إعلام الحاضر عن الغائب . وهكذا فإنّ القرآن يخاطب المجتمع المسلم عن غائب هو أعداء الإسلام بطريقة الإعلام ثم ينقلب الإعلام تهديداً وبما أن التهديد عملٌ ينجز لحظة القول أصلاً ، فإن التحوّل من الغيبة إلى الخطاب غرضه إنجاز التهديد لا الإعلام بوقوعه . وقد يتغيّر الترتيب فيكون التهديد أولاً والاعلام ثانياً .

III . 2 . 2 . أمّا ضمير التكلّم والغيبة المؤسّسان للالتفات من الغيبة إلى التكلّم وعكسه ، فهما يعودان أصلاً على مفسّر واحد هو الله . ولا يمكن أن يكون المفسّر غيره تعالى لأن المتحدث بضمير التكلّم في القرآن هو الله دائماً ولا يكون غيره إلّا في أسلوب الحكاية بعد القول أو ما في معناه وقد اعتبرناه خارجاً عن الالتفات (انظر فقرة III . 1 . 2) .

إن ضمير المتكلم بالنسبة إليه تعالى هو ضمير العظمة (نحن - نا) . أمّا ضمير الغيبة فقد عبّر عنه الاسم الظاهر في جلّ الأمثلة تقريباً وقد تمثّل ذلك في إسمين من أسمائه تعالى هما : الله - و- الرب .

قال تعالى من سورة النحل :

وَإِذْ بَدَلْنَا آيَةَ مَكَانٍ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنْزِلُ (النحل 101) .

وقال في سورة طه :

وَكَذَلِكَ نَجْزِي مَنْ أَسْرَفَ وَلَمْ يُؤْمِنْ بِآيَاتِ رَبِّهِ (طه - 127) .

III . 2 . 3 . القرآن نصّ والنصّ مهما كان هو حدث لفعل القول .
وفعل القول قد يكون ظاهراً وقد يكون ضمناً . والقائل هو المتكلم سواء
أسند إليه فعل القول (قُلْتُ) أو أسند إلى غيره من مخاطب (قُلْتَ) أو غائب
(قَالَ) . والمتكلم بأعتباره مُنْشِئاً للقول ومولّداً للكلام أي خالقاً يستثنى من
الالتفات وإلاّ كان الكلام كلّ التفاتاً من التكلم إلى الخطاب ومن التكلم إلى
الغيبة . ولا يُستثنى المتكلم بأعتباره مسنداً إليه كالمخاطب والغائب . ولهذا
يكون الالتفات قائماً بين عناصر في اللغة لا خارجها . وهذه العناصر هي الله
(تكلم/غيبة والعكس) والكفار والمؤمنون والناس والرسول (غيبة/خطاب
والعكس) .

III . 3 دلالة الخطاب والغيبة :

III . 3 . 1 الأصل في الالتفات من الغيبة إلى الخطاب أن يجري
الأسلوب على طريقة الغيبة لمناسبتها لأسلوب الحكاية والإعلام والسرد . لقد
دأب القرآن على حكاية أحوال أعداء الإسلام وفضح أعمالهم ومكائدهم
وإعلام الرسول والمؤمنين بحقيقتهم . وكثيراً ما نزلهم منزلة الحاضرين فتحوّل
إلى مخاطبتهم خطاباً مباشراً فيه تهديد وتقريع على وجه صريح . والتحوّل من
الغيبة إلى الخطاب راجع إلى كون التهديد عملاً ينجز لحظة القول أصلاً وليس
هو إعلاماً بوقوعه . جاء في سورة الصافات :

إِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ وَيَقُولُونَ إِنَّا لَنَارِكُوا
أَلِهَتَنَا لِشَاعِرٍ مَجْنُونٍ . بَلْ جَاءَ بِالْحَقِّ وَصَدَقَ الْمُرْسَلِينَ . إِنَّكُمْ لَذَائِقُوا
الْعَذَابِ الْأَلِيمِ (الصافات 35 إلى 38) .

III . 3 . 2 أما في الالتفات من الخطاب إلى الغيبة فإن التعبير يجري في الأصل على أسلوب الخطاب إذ يخاطب الله أعداء الإسلام خطاباً مباشراً فيه أحياناً تنبيه لفظاعة جرائمهم وإبطالاً لترهاتهم ودعوة إلى التوبة والغفران ، وفيه أحياناً أخرى توبيخ وتقريع وتهديد بسوء المصير ، وفي كل هذه الحالات يكتسي الخطاب لهجة شديدة صريحة تتناسب والمقام .

وفجأة تتحوّل المواجهة الشديدة إلى تحقير وإذلال وإهانة وذلك بالإعراض عن مخاطبة الأعداء وبالحدّث عنهم بطريقة الغيبة وإبعادهم عن مقام الحضور إذ هم ليسوا بأهل للخطاب . قال تعالى :

« هَذِهِ جَهَنَّمُ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ . إِصْلَوْهَا الْيَوْمَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ . الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَى أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ . (يس 63 - 64 - 65) .

بدأت هذه الآيات بخطاب مباشر للكفار وهم على شفير جهنّم والقصد منه التهديد والوعيد . وتلا الخطاب إخباراً بطريق الغيبة عن فضيحتهم يوم القيامة على رؤوس الإشهاد والغرض منه إذلالهم وتشهير أمرهم وحكاية حالهم لغيرهم قصد العبرة .

III . 3 . 3 أما إذا ما تعلّق الخطاب بغير أعداء الاسلام وأمثله قليلة في القرآن فإن غرض الانتقال من الغيبة إلى الخطاب هو المصارحة اللطيفة باللوم الخفيف والعتاب الرقيق ، نحو قوله تعالى في سورة « عبس » متحدثاً بأسلوب الغيبة عن إعراض الرسول عن عبد الله بن أمّ مكتوم ثم معاتباً له عتاباً مباشراً على طريقة المشافهة بناء لخطاب قصد تنبيهه إلى واجب العناية بكل من يقصده مهما كانت منزلته . والتنبيه واللوم كالوعيد عمَلٌ ينجز لحظة القول أصلاً .

عَبَسَ وَتَوَلَّى أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَكِّي أَوْ يَذْكُرُ فَتَنْفَعُهُ
الذِّكْرَى (عبس من 1 إلى 4) .

ومن هذا القبيل خطاب الله بطريق الالتفات لكل من حفصة وعائشة
قصد اللوم والعتاب على ما بدر منهما من إفشاء لسرّ رسول الله ، وهذا الغرض
مناسب لتحويل أسلوب الكلام من الغيبة إلى الخطاب لأنّ العتاب عمَلٌ ينجز
لحظة القول أي حضوراً :

وَإِذْ أَسْرَ النَّبِيُّ إِلَى بَعْضِ أَرْوَاحِهِ حَرَثًا فَلَمَّا نَبَأَتْ بِهِ وَأَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ
عَرَفَ بَعْضُهُ وَأَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ . فَلَمَّا نَبَأَهَا بِهِ قَالَتْ مَنْ أَنْبَاكَ هَذَا قَالَ نَبَأَنِي
أَلْعَلِيمُ الْخَبِيرُ . إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ
هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ
(التحریم 3 - 4) .

III . 3 . 4 . وقد يجري الحديث عن المؤمنين الصادقين بطريق الغيبة
ثم يعدل إلى طريق الخطاب المباشر على غير ما يقتضيه السياق وذلك لما في
الخطاب من التشريف والتزليل منزلة الرفعة والاعتبار . قال تعالى متحدثاً عن
المؤمنين الأوفياء حين بايعوا الرسول « بيعة الرضوان » :

لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي
قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا وَمَغَانِمَ كَثِيرَةً يَأْخُذُونَهَا وَكَانَ
اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا . وَعَدَكُمُ اللَّهُ مَغَانِمَ كَثِيرَةً تَأْخُذُونَهَا فَعَجَّلَ لَكُمْ هَذِهِ وَكَفَّ
أَيْدِيَ النَّاسِ عَنْكُمْ وَلِتَكُونَ آيَةً لِلْمُؤْمِنِينَ وَهَدْيَكُمْ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا (الفتح
18 - 19 - 20) .

استعمل في هذه الآيات ضمير الغيبة الجمع المذكر العائد على المؤمنين
ثم عدل عنه إلى ضمير الخطاب لأن المؤمنين أهلٌ لمقام الحضور والتشريف
والامتنان جزاء إخلاصهم للرسول .

II. 3 . 5 . رأينا أن الانتقال من الغيبة الى الخطاب هو ارتقاء بأسلوب الكلام إلى المباشرة والمصارحة لإفادة التهديد أو العتاب أو التشریف ، ويتقوى هذا الغرض بالجميل الانشائية أو بالجميل الخبرية المؤكدة .

فمّا جاء التفاتاً مدعماً بالاسلوب الإنشائي قوله تعالى :
وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَكُبَّتْ وَجُوهُهُمْ فِي النَّارِ هَلْ يُخْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ (النمل 90) .

والإنشاء طلب والطلب يقتضي الحضور وهو حضور يوفره أسلوب الالتفات من الغيبة إلى الخطاب .

ومّا جاء التفاتاً في جمل خبرية مؤكدة قوله تعالى من سورة يس وفيه تأكيد بالخصر :

إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً فَإِذَا هُمْ جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُحْضَرُونَ فَالْيَوْمَ لَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَلَا تُخْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ (يس 53 - 54) . وكذلك قوله تعالى من سورة مريم وفيه تأكيد للجملة الخبرية بـ « لقد » :
وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا . لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا . (مريم 88 - 89) .

III . 3 . 6 . وردت الجملة المسندة إلى ضمير الغيبة في الالتفات من الخطاب إلى الغيبة خبرية في الغالب ومؤكدة في بعض الأمثلة بالخصر خاصة وذلك تدعيماً للدلالة الغيبة على الإخبار والحكاية . ولم تأت إنشائية إلا نادراً . قال تعالى في سورة الأنعام :

وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرُّكُمْ وَجَهْرُكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ . وَمَا تَأْتِيهِمْ مِنْ آيَةٍ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِمْ إِلَّا كَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ (الأنعام 3 - 4) .

وقال في سورة الإسراء :

أَفَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُم بِالْبَيِّنِ وَاتَّخَذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنَاثًا إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا
وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِيَذَكَّرُوا وَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا نُفُورًا .
(الاسراء 40 - 41) .

إنَّ أصل التركيب في المثالين على أسلوب الخطاب وقد صيغ في جمل خبرية أو إنشائية . أما الانتقال الى الغيبة فقد صيغ في جمل خبرية مؤكدة بالحصص (مَا . . . إِلَّا) ليناسب الغاية من الالتفات وهي الإخبار والحكاية .

III . 4 . دلالة التكلم والغيبة :

III . 4 . 1 . يتصل التكلم والغيبة في أسلوب الالتفات المؤسسين عليهما بسياق وحيد هو حديثه تعالى عن ذاته . ولئن كان الالتفات من التكلم إلى الغيبة واردة في الأصل بضمير العظمة (نَا - نحن) فإنَّ التحوّل عنه كان إلى الاسم الظاهر في جلّ الأمثلة تقريباً . والاسم الظاهر هو - الله - تارة - الربّ - تارة أخرى ، قال الله تعالى في سورة النحل :

وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ (النحل 101) .

إنَّ العدول عن الضمير إلى الاسم الصريح - الله - المعتبر في حكم الغيبة راجع إلى ما في اسمه تعالى من قوّة الدلالة . فلفظ - الله مشتق من أَلِه (بفتح العين) بمعنى عبَدَ ، وأصله اسم الجنس - الإله - بالتعريف ، حذفت منه الهمزة لكثرة استعمال هذا اللفظ ، وززته في الأصل فِعَال (بكسر الفاء) بمعنى مفعول مثل كِتَاب . وعلى هذا فالله عَلَّمَ خاص دال على ذاته تعالى بمعنى

المعبود الذي لا يُعبدُ سواه (55) وفي إظهاره بعد ضمير التكلم إلقاء للروعة والمهابة في القلوب باعتباره المعبود الخلق بالعبارة المبطل لألهة المشركين :
وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلَيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ . وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ (آل عمران 140) .

III . 4 . 2 . والاسم الظاهر الثاني الذي تحقق به الالتفات انتقالاً من التكلم إلى الغيبة هو - الرب - وهو اسم مشتق من رَبَّه بمعنى ملكه وربَّاهُ وسأسه . وهو رب بمعنى مالك وسيّد ومربّ ومدبّر وسائس . وله الربوبية على جميع الخلق ، لا شريك له ، وهو ربّ الأرباب أي مالك الملوك (56) .
وقد استعمل هذا اللفظ في الالتفات من التكلم إلى الغيبة مضافاً إلى ضمير الخطاب العائد على الرسول (ﷺ) تعظيماً لشأنه إذ هو مربوبٌ لله أي مملوك له فهو في رعايته :

وَأَنَا لَنَحْنُ نُحْيِي وَنُمِيتُ وَنَحْنُ الْوَارِثُونَ . وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَأْخِرِينَ . وَإِنَّ رَبَّكَ هُوَ يَحْشُرُهُمْ إِنَّهُ حَكِيمٌ عَلِيمٌ (الحجر 23 - 24 - 25) .

وأضيف لفظ - الرب - في بعض أمثلة الالتفات إلى إبراهيم وأيوب ومريم تنويعاً بشأنهم وتأكيداً لرعايته تعالى لهم :
- وَمَرْيَمَ ابْنَةَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتِبَ عَلَيْهَا الظِّلْمُ (التحریم 12) .
- وَادْكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ عَادَى رَبَّهُ (ص 41) .

(55) لسان العرب المجلد 13 ص 467 .

(56) لسان العرب المجلد 1 ص 399 .

وأضيف اللفظ كذلك إلى من كفر توبيخاً وتقريراً على كفره بالرب
المالك له المدبر لأمره :

وَكَذَلِكَ نَجْزِي مَنْ أَسْرَفَ وَلَمْ يُؤْمِنْ بِآيَاتِ رَبِّهِ (طه 127) .

إن الانتقال من تعبيره تعالى بضمير التكلم إلى الاسم الصريح هو
ضربٌ من الالتفات اعتمده القرآن لقوة الدلالة المستفادة من اسميه تعالى :
الله - الرَّبِّ . وهذان الاسمان هما المعتمدان كذلك في أسلوب الالتفات من
الغيبة إلى التكلم في أكثر الأمثلة ، قال تعالى من سورة المائدة :

وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَآئِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا
(المائدة 12) .

وقال في سورة الطور :

وَأَصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ حِينَ تَقُومُ
(الطور 48) .

III . 4 . 3 وقد جرى الانتقال من الغيبة إلى التكلم في سياقات عديدة
منها سياق بيانه تعالى لقدرته على الصنع البديع وتعداده لآيات فضله على
عباده :

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا
(فاطر 27) .

ومنها السياق الخاص بتهديد الكفار :

فَيُعَذِّبُهُ اللَّهُ الْعَذَابَ الْأَكْبَرَ . إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ
(الغاشية 24 إلى 26) .

ومنها كذلك سياق التبشير :

سَبَّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى وَالَّذِي
أَخْرَجَ الْمَرْعَى فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوَى سَتَقِرُّكَ فَلَا تَنْسَى إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ ، إِنَّهُ يَعْلَمُ
الْجُحْرَ وَمَا يَخْفَى وَيُسِّرُكَ لِلْيُسْرَى (الأعلى من 1 إلى 8) .

إن هذا المقامات تنبئ عن عظمة الله وجلاله وقد ناسبها التعبير بضمير
المتكلم الجمع بعد العدول عن ضمير الغيبة .

III . 4 . 4 . وقد سبق الانتقال الى التكلم في اكثر الامثلة في جمل
فعلية مصدرة بأفعال ماضية تدل على القدرة اللامحدودة نحو : بعثنا - أخرجنا
- رَزَقْنَا - آتَيْنَا - أَوْحَيْنَا - قَبَضْنَا - أَنْزَلْنَا - سَقْنَا - زَيَّنَّا - خَلَقْنَا - حَاسَبْنَا . . .
فَدَعَا رَبَّهُ أَنِّي مَغْلُوبٌ فَانْتَصِرْ ، فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمَاءٍ مُنْهَمِرٍ
(القمر 10 - 11) .

وتتصافر في مثل هذه الآيات الأفعال وضمير التكلم الذي أسندت إليه
في الدلالة على عظمة الله :
« وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا
(المائدة ، 12) .

- أَمَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ
ذَاتَ بَهْجَةٍ (النمل 60) .

III . الالتفات تجديد لرتابة الأسلوب :

III . 5 . 1 . الالتفات انتقال مفاجيء من تعبير رتيب درج عليه نظم
الكلام وأنس إليه المتلقي إلى تعبير جديد على غير ما يتوقعه . فبالإضافة إلى
فائدته المخصوصة بكل مقام رأى فيه البلاغيون والزخشيخي خاصة فائدة عامة

مشتركة بين جميع ضروبه وهي تنشيط السامع وإثارة اهتمامه لأن « الكلام إذا انتقل من أسلوب إلى أسلوب كان أدخل في القبول عند السامع وأحسن نظرية لنشاطه وأملاً بآستدرار إصغائه » (57) من إجراءاته على أسلوب واحد . وتنشيط السامع وتحريك حسّه وإيقاظ إصغائه هي من آثار الأسلوب الأدبي الرفيع ، وتحصل في الالتفات بتجديد النسق الرتيب المتولد عن استعمال ضمير واحد على مدى جمل كثيرة . وذلك باستخدام ضمير آخر بدله بطريقة مفاجئة . ثم يعود النسق بسرعة الى رتبته الاصلية بمجرد الرجوع إلى الضمير الأصلي وهو أمرٌ يلاحظُ في جل الأمثلة تقريباً .

فَلَوْ صَدَقُوا اللَّهَ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوا أَرْحَامَكُمْ أُولَئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعَمَّى أَبْصَارَهُمْ (محمد 21 - 22 - 23) .

وردت هذه الآيات في سياق الحديث عن المنافقين (الذين في قلوبهم مرض) بضمير الغيبة ثم عدل عن الغيبة إلى الخطاب المباشر عدولاً سريعاً لغرض مخصوص هو تأكيد التوبيخ وتشديد التقرير . ثم أرجع الكلام إلى أسلوب الغيبة الأصلي وتمادى التعبير به في الآيات اللاحقة . ومعنى هذا أن الالتفات بصفة عامة هو قطع مفاجيء للتعبير الرتيب يكون من آثاره إيقاظ المتلقي وتحريكه .

III . 5 . 2 . ويكون القطع المفاجيء للرتابة شديداً في ما اصطالحنا على تسميته بالالتفات الممتد (57) لأن حصول الالتفات أكثر من مرة في النص

(57) السكاكي - مفتاح العلوم ص 86 .

- عز الدين اسماعيل - جاليات الالتفات - ص 35 . وهو لا يرى هذا الرأي الذي ذهبنا إليه .

(58) انظر الفقرة (II . 4 . 2) من هذا البحث .

الواحد يحدث هزّات متتالية في النسق الرتيب ؛ قال تعالى في سورة الصافات :

أَلَا إِنَّهُمْ مِنْ إَفْكِهَمْ يَقُولُونَ . وَلَدَ اللَّهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ اصْطَفَى الْبَنَاتِ عَلَى الْبَنِينَ ، مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ، أَفَلَا تَذَكَّرُونَ أَمْ لَكُمْ سُلْطَانٌ مُبِينٌ ، فَاتُّوا بِكِتَابِكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجَنَّةِ نَسَبًا وَلَقَدْ عَلِمَتِ الْجِنَّةُ إِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ . سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ فَإِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ بِفَاتِنِينَ إِلَّا مَنْ هُوَ صَالِ الْجَحِيمِ وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ وَإِنَّا لَنَحْنُ الصَّافُونَ وَإِنَّا لَنَحْنُ الْمُسَبِّحُونَ وَإِنْ كَانُوا لَيَقُولُونَ لَوْ أَنَّ عِنْدَنَا ذِكْرًا مِنَ الْأَوَّلِينَ لَكُنَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ فَكَفَرُوا بِهِ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ (الصافات من 151 إلى 170) .

في الآيات السابقة حديث عن المكذّبين من كفار مكّة الذين زعموا أنّ الملائكة بنات الله وأنها ولدت من التزوّج بينه تعالى والجنّة . وهذا الحديث ورد على التداول بين أسلوب الغيبة الأصلي وأسلوب الخطاب المفاجيء الذي حصل به الالتفات وقد امتد هذا التداول على مدى عشرين آية استخدمت فيها الغيبة تارة والخطاب تارة أخرى .

إنّ ظاهرة الالتفات الممتدّ تُنوع الكلام تنوعاً سريعاً وتضمن يقظة المتلقّي ، وفي ذلك تكمن إحدى فوائد الالتفات الرئيسية . والأمر نفسه يحصل في الالتفات المتداخل (59) :

فَعَصَوْا رَسُولَ رَبِّهِمْ فَأَخَذَهُمْ أَخَذَةً رَابِيَةً . إِنَّا لَمَّا طَغَى الْهَاءُ حَمَلْنَاكُمْ فِي الْجَارِيَةِ (الحاقة - 10 - 11) .

(59) انظر الفقرة (II . 4 . 2) من هذا البحث .

لقد تضمنت الآيتان ضربين من الالتفات . الأول من الغيبة (هُم أي العصاة) إلى الخطاب (كُم) ، والثاني من الغيبة (رَبِّ - أَخَذَ) إلى التكلم (إِنَّا - حَمَلْنَا) . وهذان الضربان المتداخلان يغيّران نسق الخطاب تغييراً كاملاً .

IV الخاتمة

IV . 1 . انطلقنا في هذه الدراسة من مفهوم القدامى للالتفات ، وهو العدول عن ضمير أصلي إلى ضمير آخر يشترك وإياه في العودة على مفسّر واحد . وانتهينا إلى أن الالتفات مظهر من التغير non identité في علاقة المضمرات بالأسماء الظاهرة . فأصل التركيب أي في بنيته العميقة إنما يكون بالاسم بإظهاره مرّات متعاقبة في النص الواحد . إلا أن هذه البنية العميقة غير ممكنة إلا في حالات نادرة من التأكيد . لهذا تقوم مقامها في التعبير العادي بنية سطحية يُعوّض فيها الاسم الظاهر اجتناباً للتكرار وهي حالة تجانس اعتباراً إلى أن الضمير لا يماثل الاسم تماماً بل يجانسه في الجنس والعدد . وقد تظهر في النص بنية سطحية ثانية يعوّض فيها الاسم بضمير ثان يغيّر الضمير الأصلي في الحضور أو الغيبة وفي هذه البنية يتحقق الالتفات .

فالالتفات إذن تجوّز في استعمال الضمير بمعنى أنه مظهر من تغير الضمير مع الاسم الظاهر ناتج عن مظهر من تجانسهما . والمظهران تعويض لبنية الأصل .

IV . 2 . ويبدو أن الالتفات بهذا المفهوم هو الشائع عند الجمهور ، وأن علماء البلاغة جميعهم لا يختلفون فيه . وإنما يختلفون في ملحقات أضافها

بعضهم إليه ، من ذلك أنهم عدّوا من الالتفات التصرف في الفعل من جهة الزمن ، والتصرف في المعنى بالانصراف إلى غيره وقطع التواصل ، وتقوية المعنى بالدعاء أو المثل (60) . . . وأغرب ما اعتبر التفاتاً قولهم :

« أنا زيدٌ وأنت عمرو » وفيه التعبير عن المعنى الواحد بالتكلم أو الخطاب تارة وبالاسم الظاهر تارة أخرى .

وكذلك قولهم : « يا زيدُ قُمْ ويا رجلاً له بصرُ خُذْ بيدي » لأن فيه انتقالاً من الخطاب إلى الغيبة .

وأيضاً قولهم : « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا » لأن القياسَ أَمْتَمَ . . . (61) واعتبر من الالتفات قول الحجاج بن يوسف لأحد أعوانه : أَنْظِرْ من يتغذى معي وأسأله عن الأمر » لأن الجملة الاستثنائية مسندة إلى المتكلم في حين أن الأولى الابتدائية مسندة إلى المخاطب .

وعلى العموم فقد اعتبر بعضهم التفاتاً كل عدول عن معنى إلى آخر ، أو عن تركيب إلى غيره ، فينجرّ عن ذلك اعتبار الالتفات من أهم الظواهر البلاغية في الكلام واعتبار الكلام سلسلة متوالية من الالتفاتات .

ويبدو أن هذه المفاهيم - الشائع منها والملحقات به - قد ظهرت في مراحل مختلفة من تاريخ البلاغة العربية وأن أقدمها ربّما رجع إلى قدامة بن جعفر في نقد الشعر (62) . إن هذه الناحية المتعلقة بالمصطلح تاريخياً ومفهوماً تحتاج إلى دراسة مستقلة . ونحن لم نطمح في هذا البحث إلى دراسة نشأة الالتفات وتطوره وتعدّد مفاهيمه ، وإنما كانت غايتنا الاهتمام بالالتفات في

(60) انظر المقدمة (الفقرة I . 2) ص 1 .

(61) التهانوي - كشف ص 1289 .

(62) ابن أبي الإصبع : بديع القرآن ص 42 مكتبة النهضة - مصر ط 1 - 1957 .

مفهومه الشائع ، ودراسة التركيب الذي يقوم عليه ، وتتبع نماذجه في النص القرآني لكثرتها فيه . والتعرّف على المقامات التي تقتضيه .

IV . 3 . واعتماد النصّ القرآني في هذا البحث يسرّ لنا التفتن إلى جوانب هامة في الالتفات . من ذلك أنه على أنواع ، فهو خاطف يظهر مرّة واحدة فحسب ، فيقطع رتابة النص فجأة ، وهو ممتدّ يشغل آياتٍ طويلاً متعاقبات ، فتتكسر رتابة النص أكثر من مرّة وذلك بتناوب الضمير الأصلي والضمير الطارئ في انتظام عجيب . وهو كذلك متداخل تتحقّق طريقتان من طرقيه في السياق الواحد .

والتطبيق على النصّ القرآني أظهر أن طرق الالتفات متفاوتة في الاستعمال وأن أهمها ما اعتمد على الغيبة والخطاب أو الخطاب والغيبة لأهمية المقابلة بين المقولتين وقد قدّمت كتب البلاغة طرق الالتفات الست مساوية بينها في حين أنها في الاستعمال لا تتجاوز الأربع وأن اثنتين منها (خطاب/تكلم وتكلم/خطاب) ثانويتان .

وأكثر الطرق استعمالاً هو الانتقال من الغيبة إلى الخطاب ويعود السبب في رأينا إلى ملاءمة هذا الأسلوب لموضوع أساسي طرحه القرآن وهو موضوع الكفر والكفار . لقد نزل القرآن على محمد (ﷺ) في قوم من الكفار بلغت عداوتهم للإسلام وأتباعه حدّ الضراوة . ولذلك فقد أخبر عنهم وشهر بهم بأسلوب الغيبة المناسب للحكاية والإخبار والسرد . وبما أن الإسلام دين جزاء وعقاب فقد تجاوز التشهير بالكفار إلى التهديد والوعيد ، وتطلب ذلك تحويل ضمير الغيبة إلى ضمير الخطاب لأن التهديد يُنجز لحظة القول وهو مواجهة مباشرة رخطاب شديد اللهجة منه تعالى إلى من عصى أمره وحارب دينه .

وقد ورد الإخبار والتهديد في أسلوب إنشائي أو خبري مؤكّد ، ذلك أن الإخبار إعلام بأمرٍ خلا ذهن السّامع منه فيحتاج إلى التأكيد والتهديد عزم والعزم لا يكون بدون تأكيد .

الشاذلي الهشري

السياسة الدينية لفرنسا على الجبهة تجاه التونسيين المجنّدين في الحرب العالمية الأولى

بقلم التليلي العجيلي

بقيت فرنسا - رغم إقرارها بفصل الدولة عن الدين منذ سنة 1907 ،
وانتهاجها للألثكية - مُهمّة - في مستعمراتها - بالمسألة الدينية ، حيث عملت
على توظيف رموزها - من علماء ومشائخ طرق صوفية - في خدمة مصالحها
الاستعمارية في بلدانهم . ومع اندلاع الحرب العالمية الأولى ، وطيلة الفترة
التي استغرقتها ، أصبحت معالم تلك السياسة الدينية أكثر وضوحاً ، وقد تجلّت
فيما قامت به فرنسا تجاه المجنّدين والموجودين على جبهات القتال .
فما هي دوافع تلك السياسة ، وما هي أبرز مظاهرها ؟

I - دوافع السياسة الدينية لفرنسا :

تجد تلك السياسة مبرراتها في عدّة أسباب من أهمّها :
(1) أهميّة المسلمين في تحديد نتيجة الحرب : فرغم أنّ جلّ أنحاء العالم
الإسلامي كانت عند اندلاع الحرب العالمية الأولى - تحت الاستعمار الفرنسي

* المصطلحات المستعملة : A.G.T. Archives du gouvernement Tunisien

C.N.U.D.S.T, Centre National Universitaire de documentation Scientifique et Tech-
nique

R.G, Resident General

C.C, controleur civil.

والانقليزي ، فإنّ الحلفاء كانوا يخشون من مغبة عدم ولاء المسلمين لهم في تلك الظروف الحرجة ، لا لأنّ الحلفاء يحتلون بلدانهم والحرب من شأنها أن توفر لهم الظروف المواتية للثورة ، وإنّما لأنهم يدركون أنّه رغم استيلائهم الجغرافي على مناطق شاسعة من العالم الإسلامي فإنّ جلّ المسلمين - آنذاك - كانوا لا يزالون على ولائهم لمقرّ الخلافة ، « المركز الروحي » الذي تتجه إليه أنظارهم رغم ما بلغته من ضعف وانحطاط ، وما أصبح عليه الخليفة من وجود شكلي بعد خروج السلطنة الحقيقية والفعليّة من بين يديه . لكن رغم ذلك خشي الحلفاء من نجاح تركيا - باستغلالها لنفوذها الروحي - في جرّ المسلمين إلى الوقوف إلى جانبها بعد دخولها الحرب إلى جانب ألمانيا :

ذلك أنّ هذه الأخيرة بعد استكمالها لوحدها ، اقتربت من السلطان العثماني الذي دعا إلى الجامعة الإسلامية ، وعمل على الاستعانة بألمانيا ، والاعتماد على تأييدها في مواجهة كلّ من روسيا وانجلترا وفرنسا .

وجاءت زيارة الامبراطور الألماني - غُليوم الثاني - إلى عاصمة الخلافة - سنة 1898 - توطيداً للعلاقة بين البلدين وتدعيماً لها ، كما زار بيروت ودمشق حيث توقّف عند قبر صلاح الدّين الأيوبي ، مهدياً له قنديلا أثرياً (1) ، ومعلناً - في خطابه - أنّه « صديق للثلاثمائة مليون مسلم المُجَلِّين للخليفة العثماني » (2) . ولئن أمكن لألمانيا - بسياستها تلك - أن تحترق « الخلافة

(1) أمين سعيد ، أسرار الثورة العربية الكبرى ومأساة الشّريف حسين ، دار الكتاب العربي ، ص 32 .

(2) Ageron, Ch. R., Les Algériens musulmans et la France (1871 — 1919), Paris, P.U.F., 2 T, (2)

. 1968, T.2, P. 1174

العثمانية « اقتصادياً بنيلها للعديد من الامتيازات التي من أهمّها سكّة الحديد الرّابطة بين الآستانة وبغداد (3) ، فإنّها اخترقتها كذلك عسكرياً (4) وخاصّة دينياً ، لا بإعلان الإمبراطور الألمانيّ أنّه صديق لكلّ المسلمين ، وحاميهم والمستعدّ لإنقاذهم من وطأة مضطّهادهم (5) فحسب ، بل في تلقّيه بلقب «الحاج غليوم» ، وانتشار ذلك بين المسلمين أين ما كانوا ، حتّى أنّ بعضهم كان يعتقد أنّه فعلاً اعتنق الإسلام (6) !!

لم تكن ألمانيا - في إطار سياستها الرّامية إلى إيجاد مجال حيوي - تقدّر الأهميّة الاقتصادية وحتّى العسكرية التي تمثّلها - بالنّسبة إليها - « الدولة العثمانية » فقط ، وإنّما كانت كذلك مدركة لأهميّة مركزها الدّيني ، وإمكانية توظيفه والاستفادة منه عند الحاجة .

فإن كانت عند اندلاع الحرب العالمية الأولى قد نجحت عسكرياً - بحمل تركيا على الوقوف الى جانبها في صفّ « الامبراطوريات الوسطى » بعد

(3) الى جانب ذلك مكّنت الشركة الألمانية نفسها من استخراج ما تجده من المعادن حتّى مسافة 25 كلم على جانبيّ السّكة ، كما منح السّلطان البنك الألمانيّ حقّ إنشاء فروع له في بلاده ، انظر أمين سعيد ، المرجع السّابق ، ص 32 .

(4) استقدم السّلطان العثمانيّ بعثة عسكرية من خمسة وعشرين من كبار الضبّاط الألمان يمثّلون جميع الأسلحة ، ولئن كان السلطان نفسه أوّل ضحية لذلك التحديث العسكري لجيشه ، فإنّ الاستعانة بالخبرات العسكرية الألمانية تواصل مع تجمّعية الإنعقاد والترقي ، من ذلك أنّ أنور باشا - الذي كان سنة 1913 يشغل وزارة الحربية قد استعان ببعثة ألمانية لاصلاح الجيش التركي ، انظر أمين سعيد ، المرجع السّابق ، ص 32 - 33 .

(5) Bernard, A, *L'effort de l'Afrique du Nord*, Paris, publication du comite de «L'effort de la France et de ses alliés», 1916, p.6

(6) Ageron, *op.cit*, t.2.p. 1174

أن استمات أولائك العسكريون الذين كوّنتهم وعلى رأسهم أنورباشا (ت . 1922) في الدفاع عن ذلك التحالف - ، فإنها كانت - أيضا - تهدف من وراء ذلك إلى الاستفادة من المكانة الدينية « للخلافة » في نظر المسلمين بتوظيفها في سحب البساط من تحت الحلفاء المستعمرين للشعوب الإسلامية : فمنذ 15 أكتوبر 1914 وجّه السلطان العثماني نداء الى كلّ المسلمين يدعوهم فيه الى اعلان الجهاد ، كما نشرت جريدة الشباب التركي Jeunes Turcs - يوم 26 نوفمبر 1914 - فتوى لشيخ الإسلام ، يعلم فيها المسلمين بأنهم مدعوون إلى الجهاد ضدّ أعداء الإسلام الذين برهنوا على عدوانهم بمهاجمتهم لمقرّ الخلافة (7) .

كانت المانيا تهدف من وراء ادخال تركيا إلى جانبها في الحرب الى فتح عدّة جبهات على الحلفاء لإجبارهم على تشتيت جهودهم العسكرية بتثوير عدّة مناطق ضدّهم في الهند ومصر وخاصة شمال إفريقيا .

وبتيقن الحلفاء من ذلك التحالف الألماني - التركي ، بادروا الى التقرب من العرب ، لاجباً فيهم ، وإثماً رغبة في استغلالهم في خدمة مصالحهم بالاستعانة بهم في قتال الترك والألمان (8) .

فبادروا - في مرحلة أولى - الى الحيلولة دون انتشار نداء السلطان العثماني الداعي إلى « الحرب المقدسة » خاصة في تونس حيث وقفت سلط الاحتلال على العديد من المؤشرات الدالة على تعلّق سكّانها بمقرّ الخلافة .

Arnoulet, F, «Les Tunisiens et la première guerre mondiale (1914 — 1918)», *Revue de (7) l'Occident Musulman et de la Méditerranée (R.O.M.M)*, n° 38 (1984), pp. 47 — 61, p. 50

(8) أمين سعيد، المرجع السابق ، ص 33 .

وفي مُستوى ثانٍ بادر الحلفاء الى دعم ثورة الشريف حسين لتحويل مركز « النّفوذ الرّوحي » للمسلمين من استانبول الى مكّة ، ومن الأتراك إلى العرب باعتبار أنّ الخلافة يجب أن تكون فيهم دون سواهم ، وتبعاً لذلك روج الحلفاء منشور الثورة الذي أصدره الشريف المذكور (9) في كل أنحاء العالم الإسلامي .

هذا على مستوى المواجهة الخارجية للنّفوذ الديني للسلطان العثماني وشيخ الإسلام ، أمّا على مستوى مواجهة ذلك النّفوذ داخل البلاد التونسية ، وبعد أن وقفت السلطات الاستعمارية بها على العديد من المؤشرات الدالة على ما يكنه سكّانها من تعلّق وولاء للخلافة (10) ، فإنّ تلك السلطات عملت على مواجهة تركيا وألمانيا بنفس السّلاح الذي تُواجهان به ألا وهو سلاح الدين :

فأمّام توظيفهما له ولرموزه لتثوير المسلمين ضدها وضدّ حلفائها ، ردّت فرنسا بنفس السياسة بمبادرتها إلى توظيف محليّ للدين ورموزه مُوازٍ ومقابل لتوظيف تركيا ومن ورائها ألمانيا ، إذ عمدت - لترجيح الكفة لصالحها - إلى الالتجاء إلى مشائخ الطرق الصّوفية وعلماء المؤسّسات الدينية الرّسمية ليعلّنوا مناهضتهم لدخول تركيا الحرب إلى جانب ألمانيا ، ويؤكدوا ولأدّهم الدائم

(9) حول رواجه في شمال إفريقيا مثلاً ، أنظر سليمان موسى ، « المنشور الأوّل للثورة العربية الكبرى وتوزيعه في شمال إفريقيا » ، المجلّة التاريخية المغربية ، عدد 8/7 (1977) ، ص 106 - 111 .

(10) أنظر أمثلة عن ذلك في أطروحتنا للمرحلة الثالثة ، الطرق الصّوفية والاستعمار الفرنسي للبلاد التّونسية 1881 - 1939 ، مخطوطة ، تونس ، كلية الآداب والعلوم الانسانية ، 1987 ،

للدولة الحامية (11) ، مع العلم أنه قد أمكن أيضا توظيف الباي الذي كان له نفس الموقف (12) .

ومزيداً منها في تنصيع صورتها أمام الرأي العام الإسلامي عامّة والمحلي خاصة - فيما يخص - احترامها للاسلام وحرصها على مصالح المسلمين وللحد من تأثير الاتهامات الألمانية التركية المركزة على انتهاكاتها للاسلام - كان من المفروض أن تلتزم فرنسا - تجاه المجندين من المسلمين - بسياسة دينية تقوم على احترام شعائر دينهم ، حتى تكسب ثقتهم وولاءهم ، وخاصة ليتفانوا في الدفاع عنها ، والموت من أجلها .

(2) وجود عشرات الآلاف من المسلمين على جبهات القتال الى جانب الجيوش الفرنسية : ذلك أنه باندلاع الحرب العالمية الأولى ، وتبعاً لحاجتها الماسة والأكيدة للأهالي ، عمدت حكومة الاحتلال - طبقاً للأمر العلي المؤرخ في 1 أوت 1914 - إلى استدعاء الأهالي من الاحتياطين من عدة حصص (13) .

(11) فيما يتعلّق بتلك المواقف للطرق الصوفية أنظر ، العجيلي ، الطرق الصوفية والاستعمار ... ، ص 155 - 161 ، أمّا عن موقف مشايخ أهل المجلس الشرعي بالمذهبي الحنفي والمالكي فانظر ، « شواهد الإخلاص » ، جريدة الزهرة ، عدد 2032 ليوم 10 نوفمبر 1914 ، ص 2 .

(12) انظر « خطاب ملوكي لعامة الرعايا التونسيين » ، جريدة الزهرة ، عدد 2033 ، ليوم 10 نوفمبر 1914 ، ص 1

(13) حول مختلف القوانين المتعلقة باستدعاء إحتياطي مختلف الحصص انظر :

الرائد الرسمي - عدد 61 ليوم 2 أوت 1914 ، ص 1

- عدد 68 ليوم 10 أوت 1914 ، ص 1

وعدد 86 ليوم 16 سبتمبر 1914 ، ص 1

وبعد اندلاع الحرب ، ظلت حكومة الاحتلال - حرصاً منها على مدّ المِثْرُوبُول بما تحتاجه من الرجال - تُغري المحليّين في تونس بالفوائد التي يمكنهم الحصول عليها من خلال تطوّعهم (14) .

بكلّ تلك الوسائل ، فاق العدد الجملي للتّونسيين الذين شاركوا - إلى جانب فرنسا - في الحرب ، الثّمانين ألف (80.339) ، منهم عشرة آلاف من المتطوّعين (16) .

ونظراً لحاجة البلاد الفرنسية إلى تعويض الفرنسيين المجنّدين في الحقول والمعامل ، فقد أمدتها البلاد التّونسية بحوالي ثلاثين ألف من العمّال ، نصفهم تقريباً تمّ تجنيدهم عن طريق المصالح الاستعمارية (17) والبقية كمتطوّعين . وبذلك تكون البلاد التّونسية قد أمدّت فرنسا - طيلة الحرب العالمية الأولى - بأكثر من مائة ألف تونسي من الأصحاء الذين غادروا البلاد وعائلاتهم لقتال عدو فرنسا على الجبهات أو العمل في المصانع والحقول (18) .

(14) من ذلك مثلاً قولها أنّ « محصول المتطوّع - لمدة ثلاثة سنوات - يكون 400 فرنك من جهة العوض ، و 378 فرنك مرتّب يومي ، خاصّة وأنّ الجراية اليومية للعساكر بفرنسا وقع التّرفيع فيها من خمسة صانتيما إلى خمسة وعشرون صانتيما . . . » ، ممّا يجعل التطوّع عظيم الفائدة من حيث المالية ، وتزيده أهمية مساوات الأهالي في نفس الفوائد التي للعسكري الفرنسي من حيث طيب الأكل !! والعناية والأسفار الراقية (كذا) ، وقبول السكّان الفرنسيين لهم بمظاهر الوداد الأخوي ، وفخر الحرب ، وعزّ الانتصار ، وعند رجوعهم (المتطوّعون) لبلادهم يرشّحون على غيرهم في الوظائف الشاغرة بالإدارات العامّة بالملكة . . . » ، أنظر ، أرشيف الحكومة التّونسية ، منشور وزاري بتاريخ 30 نوفمبر 1915 ، E 440 — 18/31 ، Mobilisation 1914

Arnoulet, op.cit, p. 48 (15)

Mahjoubi, A, *Les Origines du mouvement national en Tunisie, 1904 — 1934*. Tunis, (16)
publication de l'Université de Tunis, 1982, P. 150

Ibid (17)

Ibid (18)

إن وجود عشرات الآلاف من المسلمين على جبهات القتال ، بالإضافة الى الدعاية الدينية التي تمارسها ألمانيا - من خلال استغلالها لتركيا - فرض على الحكومة الفرنسية انتهاج سياسة دينية تجاه أولئك المجندين حتى تظهر أمام أعدائها وأمام المسلمين المناصرين لها بمظهر المحافظ على الشعائر الإسلامية والمحترم لها والحريص على تمكين المسلمين - الذين هم في خدمتها - من أدائها رغم ظروف الحرب حتى تكسب عطف المسلمين ، وتحد من تأثير الدعاية الألمانية التركية التي ركزت كثيراً على المسألة الدينية .

II - محاور السياسة الدينية لفرنسا على الجبهة :

تمثلت تلك السياسة في العديد من المسائل التي لها علاقة بالإسلام ، حيث عملت الحكومة الفرنسية آنذاك على مساعدة المجندين على اتباع تعاليم دينهم ومبادئه فيما يتعلق بالعبادات خاصة ، وقد تمثلت تلك السياسة في :

1) استجلاب إطارات دينية : فبدعوى الإحاطة بالمجندين من المسلمين ، وتأطيرهم ، وتبصيرهم بأمور دينهم وإعانتهم على القيام بها ، حرصت الحكومة الفرنسية على استقدام إطار ديني يتكوّن من :

* أئمة : فقد قرّر وزير الحرب الفرنسي - بتاريخ 27 أبريل 1915 - أن يرسل على سبيل التجربة - سبعة أئمة يوفدون إلى الحكومة العسكرية بباريس والفيالق الرابع ، والخامس عشر والسادس عشر والسابع عشر والثامن حيث يوجد المسلمون المعالجون بالمستشفيات بكثرة .

وقد عهد إلى الحاكم العام بالجزائر مباشرة تعيينهم ، بعد أن طُلب الى القيادة العسكرية والأطباء رؤساء المستشفيات تمكين أولئك الأئمة من كلّ

السياسة الدينية لفرنسا على الجبهة تجاه التونسيين المجندين في الحرب العالمية الأولى 181

التسهيلات الضرورية لإقامة أمكنة لأداء الصلاة بتلك المؤسسات الاستشفائية (19) .

وتنفيذاً لتلك الأوامر ، فإنّ من بين من وقع عليه اختيار الحاكم العام للجزائر « من رجال الدّين لقضاء تلك المأمورية بين العساكر المسلمين هما السيّد بومزراق الوانوغني المقراني - مفتي الأصنام ومدرّسها ، والسيّد عبد الرّحمان القطرانجي - الذي كان يشغل خطّة عدل بالمحكمة المالكية بمدينة الجزائر - وكلاهما من قدماء أبناء المدارس الذين استفادوا فيها علماً متيناً مع بقائهم على التمسك بالعقائد الإسلامية ... » (20) ! !

أمّا فيما يخصّ البلاد التّونسية فإنّ بعض الاشارات تدلّ على أنّ المجندين من التّونسيين كانوا محاطين بأئمة وقع إرسالهم الى فرنسا منذ شهر جوان 1915 (21) :

فلقد أمكننا الوقوف على مطلب للمدعو الحاج محمد بن مصطفى النّجار المكتبي بجهة الماتلين من مراقبة بنزرت ، يطلب فيه تعيينه إماماً بفرنسا (22) .

كما أنّ المسمّى مصطفى الكافي القاطن - آنذاك - بـ 31 نهج الجلد بتونس - قد طلب هو الآخر تعيينه إماماً واعظاً بالمسجد الجديد الذي تمّ

C.N.U.D.S.T, Gerre 1914 — 1918, le Ministre de la guerre au ministre des affaires étrangères, le 13/6/1915, Carton 1665, bobine P. 80, 3/1915 — 10/1915, f.132

(20) مسلم ، « المساعدة الأدبية للعساكر الوطنية في فرنسا ، الأئمة » ، جريدة أخبار الحرب ، الجزائر ، الطبعة الشّرقية للأخوين فوننانا ، عدد 57 ، ليوم 17 سبتمبر 1915 ، ص 4 .

(21) Goldstein, D, *Libération ou annexion : aux chemins croisés de l'histoire Tunisienne* 1914 — 1922, Tunis M.T.E, 1978, P.180; de même Arnoulet, op.cit, P. 54

(22) A.G.T, Le R.G au C.C. de Bizerte (sans date), D 70 — 8

تأسيسه في باريس ، مبيّنًا أنه كفاء للقيام بالمهمة المطلوبة ، وأنه طلبها لكثرة أفراد عائلته . وأنه مستعدّ - من أجل القيام بتلك المهمة - لمغادرة مسقط رأسه ، والتّحوّل الى العاصمة الفرنسية (23) .

ومّا تجدر الإشارة إليه أنّ أولئك الأيّمة لم يرسلوا - في الحقيقة - لمساعدة المرضى من المسلمين المجنّدين على القيام بشعائر دينهم ، وإنّما كان إيفادهم يتنزّل في إطار مواجهة فرنسا للدّعاية « الإسلامية » لألمانيا :

ذلك أنّ هذه الاخيرة استقدمت علماء مسلمين إلى برلين حيث توجد بعض محتشدات الأسرى من المسلمين ، وذلك قصد إلقاء محاضرات وخطب لحثّهم على القتال إلى جانب ألمانيا وتركيا ، وإقناعهم بمشروعية دُخول تركيا الحرب إلى جانب ألمانيا استغلالاً من هذه الأخيرة لمشاعر المسلمين لما لتركيا - مركز الخلافة - من وزن وتأثير عليهم .

وفي ذلك الإطار يتنزّل ما قام به العديد من العلماء سواء من المغرب (24) أو من المشرق - أثناء الحرب العالمية الأولى - لفائدة ألمانيا وتركيا .

فلقد كان أولئك جميعاً « يعملون في الآستانة ، وفي أوروبا على إعداد حملات تحريرية مسلّحة ضدّ الاحتلال الإيطالي والفرنسي في المغرب العربي ،

C.N.U.D.S.T, Tunisie Guerre 1914 — 1918, Mustapha el Kefi au Ministre des affaires (23)

étrangères à Paris, le 8/1/1916, Carton 1663, bobine P.79 9/1915 — 5/1918, f 47

(24) يمكن الإشارة الى ما قام به من تونس كلّ من صالح الشّريف ، اسماعيل الصّفايحي ، الخضر حسين وعلي ومحمد باش حابنة ، أما من الجزائر فنذكر محمد مزيان التّلمساني ، محمد الشّيبّي التّونسي ، محمد بيراز الجزائري وحمدان بن علي الجزائري . ومن المغرب الأقصى محمد العنابي ، حول نشاط هؤلاء في المهجر لفائدة تركيا أثناء الحرب العالمية الأولى ، انظر حمادي السّاحلي ، « نشاط الوطنيين التّونسيين في المهجر أثناء الحرب العالمية الأولى » ، المجلّة التّاريخية المغربية ، عدد 34/33 (جوان 1984) ،

وقد نظّموا دعاية في صفوف المغاربة المجندين داخل الجيش الفرنسي ، واتصلوا بالأسرى لدى الألمان لحملهم على التطوُّع في الحركات الجهادية التي تساندها الدولة العثمانية معنوياً وأدبياً « (25) ، بل وانتهى الأمر ببعضهم كصالح الشريف واسماعيل الصفايحي (من تونس) إلى تأسيس « لجنة استقلال الجزائر وتونس » في برلين سنة 1916 .

وفي إطار التّوظيف التركيّ الألماني لبعض علماء المسلمين المناهضين للحلفاء ، وبطلب من غليوم الثاني أرسلت الحكومة العثمانية إلى ألمانيا شخصيّتين هامّتين من دمشق هما الشيخ أحمد الكسباري والأمير علي باشا ابن الأمير عبد القادر الجزائري وقد جاءا خصيصاً لإقناع الأسرى المغاربة بالتحوّل إلى القتال في صفوف الألمان ، وقد كان لما قالاه الأثر العميق في صفوف الأسرى الشّمال إفريقيين (26) .

لقد ركّزت الدّعاية الألمانية على اتّهام فرنسا بعدم احترامها لمشاعر المسلمين وشعائرهم الدّينية وتعاليم دينهم ، لإثارة المسلمين ضدّها ، وإقناع أولئك الأسرى في محتشداتها على ضرورة القتال الى جانبها ضدّ فرنسا وحلفائها ، وهو ما حتّم على هذه الأخيرة القيام - من جانبها - بدعاية دينية مضادّة للحدّ من تأثير الدّعاية الألمانية ، كسباً منها - هي الاخرى - لودّ المسلمين وولائهم خدمة لمصالحها .

فما كان منها إلّا أن ردّت على القائمين بالدّعاية الألمانية من علماء المسلمين بتوظيفها لعلماء مسلمين آخرين ، وخاصّة الأيّمة الذين جاءت بهم

(25) أبو القاسم محمد كرو ، أعلامنا ، محمد الحضر حسين ، تونس ، مطبعة الاتحاد العام التونسي للشغل ، 1973 ، ص 24 .

A.G.T., Traduction d'un article paru dans le journal arabe du caire « Les pyramides » (26) (Mars 1915), Mobilisation 1914, E 440 — 18/38

بتعلّة الإحاطة بالجرحى من الجنود المسلمين ، فأصبحوا أحسن وسيلة للدّعاية وتمجيد الحكومة الفرنسية في خطبهم الجمعية ومحاضراتهم ودروسهم والمناسبات الدّينية :

من ذلك أنّه بعد تسلّم الأيّمة الملحقين بالحكومة العسكرية بباريس - يوم 14 أفريل 1915 لمسجد Nogent sur marne بالبستان الاستعماري * وعلى إثر صلاة الجمعة التي أقيمت به ، توجّه المصلّون بإمامة الشيخ بومزراق المقراني « إلى الله السّميع العليم بقلوب خاشعة ، ورقاب خاضعة ، طالبين منه تعالى النّصر لدولتهم فرنسا وحلفائها ، وخذل ألمانيا الوحشية وإيادتها . . . ، قائلين : نحن أولاد فرنسا ، جئنا من أوطاننا باختيارنا متطوّعين ، ندافع عن شرف أمّتنا فرنسا المتمسّكة بالحقّ ، السّائرة على نهج الاستقامة والعدل . . . » !! (27) .

ومن مظاهر توظيف الإطار الدّيني الموجود على الجبهة نشير كذلك الى أنّه بطلب من الجرحى المسلمين وأيّتهم بالجامع المذكور ، التأم يوم 25 نوفمبر 1918 حفل ، تمّ خلاله سرد أدعية ، وأداء صلاة الشّكر لله الذي أنعم على فرنسا بالنّصر في حربها (28) .

Le jardin colonial *

C.N.U.D.S.T, Guerre 1914 — 1918, Carton 1663, bobine P. 79, 9/1915 — 5/1918, f, 66 (27)

انظر الملحق رقم 1

Ibid, Afrique 1918 — 1940, Télégramme du Ministre des affaires étrangères aux (28)

Residents généraux à Tunis Rabat, et au gouverneur général de l'Algerie, le

26/11/1918, Carton 38, bobine 539, doss. 1, 5/1918 — 7/1919, f. 121

السياسة الدّينية لفرنسا على الجبهة تجاه التونسيين المجنّدين في الحرب العالمية الأولى 185

على أنّ ذلك التّوظيف « لرجال الدّين » قد شمل أيضا بعض مشائخ الطرق الصّوفية ممّن تطوّع منهم إلى جانب الجيوش الفرنسية في الحرب العالمية الأولى (29) .

كما تمّ توظيف الأيّمة في الرّد على الدّعاية الألمانية بنقض ما ورد في بعض المنشورات الألمانية ودحض ما احتوت عليه قصد الحدّ من تأثير محتوياتها على الجنود المسلمين .

ذلك أنّ برلين كانت « تشنّ دعاية تسميم على خطوط النّار ببلاغات إذاعية باللّغة العربية ، كما كانت ترسل - سرّا إلى الأسرى - كتباً

(29) من الجزائر نشير إلى المسّمى إبراهيم بن الحاج محمد بن بلقاسم أخ شيخ زاوية الرّحمانية بالهامل (الجزائر) الذي تطوّع - طيلة الحرب - ضمن فيلق الصّباية الجزائريين ، وقد قام بزيارة عدّة مراكز يوجد بها جرّحي من المسلمين للرّفّع من معنوياتهم ، كما أنّه في كلمته أمام رئيس الجمهورية الفرنسية يوم 16 نوفمبر 1914 مجّد انجازات فرنسا ، وعبر عن تعلق المسلمين بها ، ونذّر في المقابل بتركيا « عدوة العرب منذ القدم » على حدّ قوله (انظر C.N.U.D.S.T., Guerre 1914 — 1918, le Ministre des affaires étrangères, le 20/11/1914, Carton 1664, bobine de la guerre au Ministre des affaires étrangères, le 20/11/1914, Carton 1664, bobine 76/1915, f. 76 — P.80, 7/1914). أمّا في كلمته أمام جنود التيرايور بأرلز Arls فقد ورد قوله : « إنّ الحرب التي نخوضونها ضدّ ألمانيا هي حرب مقدّسة ، وبحملهم للسّلاح من أجل فرنسا ، فإنّ المسلمين يدافعون عن مصالح دينهم ، وشرف عائلاتهم . وسلامة البلاد الاسلاميّة » (Ibid, Note datée du 6/2/1915, f. 182). أمّا أمام « الفرسان Les goumiers » بتراسكان Taras-can وبوكار Beaucaire فقد قال : « لا يجب أن نفرّق بين الألماني والتركي ، فهذا الأخير - حليف الأوّل - أحقر وأذلّ منه » (Ibid, f. 183). أمّا من تونس فنذكر محمد الشّريف التّيجاني - ابن شيخ زاوية التّيجانية ببوعرادة - الذي تطوّع منذ سبتمبر 1914 ، وقد عملت السّلط العسكريّة الفرنسيّة على الاستفادة من وجوده على الجبهة باستغلال نفوذه الدّيني على الجرّحي من المجنّدين التونسيين ، حيث زار العديد من دور النّقاهاة حاثّا لهم على التّضحية من أجل فرنسا ، انظر ذلك في مقالنا ، « أضواء على حياة محمد الشّريف التّيجاني ومن خلالها أوضاع المحليّين في تونس خلال الثّلث الأوّل من القرن العشرين » ، المجلّة التّاريخيّة المغربيّة ، عدد 56/55 (ديسمبر 1989) ، ص 137 - 168 ، ص 154 .

ومجلات « (30) نذكر منها كتيباً بعنوان « الإسلام في الجيش الفرنسي ، حرب 15 - 1914 » * من تأليف المدعو الحاج عبد الله (31) .

وللردّ على ما احتوى عليه ودخض ما ورد فيه ، أوكلت السلطات الفرنسية الأمر إلى الاماميين المقراني وعبد الرحمان القطرانجي تحت إشراف وزارة الحرب الفرنسية ، مع العلم وأنّ العدد الضّروري من نسخ الردّ المذكور الضّرورية للترويج في كلّ المستعمرات - قد حدّد بخمسمائة نسخة ، وهو عدد اعتبر كافياً للقيام بدعاية مضادة (32) .

كلّ هذه الأمثلة توضّح - كما أسلفنا - الغاية الحقيقية التي استقدم من أجلها أولئك الأئمة ، وقيامهم بدورهم على أحسن وجه .
ومما يؤكّد ما ذهبنا إليه ، ويكشف عن أهميّة الدور الذي قام به أولئك الأئمة الموفدون أنّ فرنسا عمدت الى مكافأتهم تقديراً منها لدورهم وإكباراً لمجهوداتهم (33) .

Arnoulet, op. cit p. 53

(30)

«L'Islam dans l'armée Française, Guerre 1914 — 15» *

C.N.U.D.S.T, Guerre 1914 — 1918, Le Ministère des colonies au Ministre des affaires (31)

étrangères, le 19/7/1916, Carton 1657, bobine P. 77,3/1915 — 12/1916, f. 36

Ibid (32)

(33) من ذلك أنّ عبد الرحمان القطرانجي الذي كان يشغل خطّة عدل بالمحكمة المالكية بمدينة الجزائر قد

طلب تعيينه قاضياً بمحكمة بوية بمقاطعة الجزائر انظر : C.N.U.D.S.T Guerre 1914 — 1918 :

Note datée du 26/4/1917, Carton 1668, bobine P 81, 1/1917 — 4/1918, f — 176

عارضه الحاكم العام للجزائر بدعوى أنّ مستواه الثقافي لا يسمح له بذلك (انظر Ibid, le

Le Gouverneur general de l'Algerie au Ministre des affaires étrangères, le 28/5/1917,

Ibid, (chevalier de la légion d'honneur) Note au ministre de la guerre, le 8/1/1918, Carton 1669, bobine P. 81, 10/1917 — 4/1918, f. 87)

أما بومزراق فقد طلب تمكينه من أراضي بدائرة قسنطينة أو كراؤها له بثمن منخفض وهو ما وافق عليه

الحاكم العام للجزائر بشرط أن يمنح تلك الأراضي بجهة البيان ، انظر ، Ibid. Afrique ,

1918 — 1940, le Gouverneur general de l'Algerie au Ministre des affaires étrangères,

le 20/2/1920, Carton 39, bobine 540, 8/1919 — 7/1921, f. 43

* إرسال عدول إلى الجبهة : كان الجنود والمتطوّعون من التونسيّين قلقين على عائلاتهم وأقاربهم الذين خلفوهم وراءهم ، خاصة وأنّ عدّة أعمال لا يمكن - قضائيا - أن تباشرها تلك العائلات إلا بحضور الجندي أو المتطوّع ، أو شهادة عدلية فيها تفويض من جانبه ، كشهادة التّوكيل أو الطّلاق أو حجّة رضا الأب بعقد نكاح ابنته ، وغيرها من الشهادات التي يقع تحريرها لدى المحاكم الشرعيّة .

ولذلك ، وسعيًا منها لتبسيط تلك الإجراءات وتسهيلها وبالإضافة الى حرصها على حفظ المجنّدين والمتطوّعين في أعراضهم (34) وأرزاقهم (35) ، عملت حكومة الاحتلال على إيفاد عدلين الى الجبهة لتسهيل إبرام العقود التي قد يحتاجها الجنود .

لقد اشترطت السّلط العسكريّة أن يكون العدلان أصيليّ التّراب العسكريّ بالجنوب التّونس حتّى يكون ولاؤهما غير مشكوك فيه على حدّ قولها (36) !!

وفعلا صدر يوم 17 ديسمبر 1914 أمر على يتعلّق بإحداث خطّة عدلين بفرنسا لقبول الشّهادات من العساكر المسلمين التونسيّين المستقرّين بفرنسا .

(34) في المنشور الوزاري المؤرخ في 8 أكتوبر 1914 والموجّه الى القضاة ، وردّ قوله : « إنّ كثيراً ما تردّ عدّة مكاتيب من العساكر الذين تحت السّلاح في التّشكي من وقوع التّحيل على زوجاتهم بإيهاهم أنّ أزواجهنّ توفّوا وذلك لحملهنّ على التّزوّج بعدهم ، وحيث يلزم التّيقّظ والاعتناء بهاته المسألة فالمراد الثّبت التام فيها عسى أن يعرض عليكم من التّوازل التي من هذا القبيل ... » انظر A.G.T., G., circulaires militaires (1914), doss. 20

(35) في المنشور الوزاري المؤرخ في 8 جوان 1915 والموجّه الى القضاة وردّ قوله : « بلغ الوزارة أنّ بعض العساكر التونسيّين الذين هم الآن تحت السّلاح تنجّر إليهم بالإرث منابات تَمَنّ يتوفّى من أقاربهم ... ، ويستولي عليها أقاربهم .. ، فالمطلوب حفظ حقوق أولئك العساكر حتى عودتهم ... » ، A.G.T.G circulaires militaires (1914) doss. 20

وقد نصّ الفصل الأوّل - من الأمر المذكور - على تعيين الفقيهيّن العدلين الجيلاني بن بلقاسم بوجافة من جرجيس (عمل ورغمة) ، وأحمد بن محمد ميلود من قبلي (عمل نفزاوة) ، في حين نصّ فصله الثاني على أنّ مهمّتهما تتمثّل في تحمّل الشّهادات التي تُعرض عليهما ، والحجج التي يلزمها ختم قاض ، كوثائق الوفيات ونحوها ، يُتمّانها على ما تقتضيه القواعد الشرعية ويصحّح أحدهما في محلّ الختم علامة على صحّتها وإتمام موجبها الشرعي ، وتكون بموجب ذلك عاملة كحجّة صحيحة شرعية (37) .

أمّا الفصل الثالث فقد نصّ على أنّها « يسكان دفترًا واحدًا من دفاتر أعمال الشّهود ، يسلمه لهما قسم الوزارة الكبرى » ، يقيدان به الشّهادات المذكورة ، ويمضي كلاهما عليها بالدفتر المذكور ، ويكون ذلك الدّفتر والحجج التي تكتب به والمسلمة لأربابها معفاة من أداء التّأثير والتّسجيل ، ما عدا تسجيل النّقل بالوفاة أو بغيره وبدون أجر على كتابتها ، حيث خُصّص للعدلين المذكورين مرتّب شهري عمّا ذكر » (38) .

وتطبيقاً لذلك تحوّل العدلان المذكوران - منذ جوان 1915 - ليستقرّا في آرلز * حيث توجد مستودعات الفيلق الرابع والثامن من التّيرايور (39) بالجهة الخامسة عشرة .

(37) « أمر عليّ يتعلّق بإحداث خطّة عدلين بفرنسا لقبول الشّهادات من العساكر المسلمين التّونسيين المستقرّين الآن بفرنسا » الرّائد التّونسي ، عدد 112 ليوم 19 ديسمبر 1914 ، ص 1 .

(38) نفس المصدر

Arls *

Arnoulet, op.cit, p. 54

(39)

أما عن جرايتها التي كانت تتحملها ميزانية البلاد التونسية (40) ، فقد حدّدت في البداية بمائتي فرنك في الشهر ، ثم وقع الترفيع فيها إلى مائتين وخمسين ابتداء من غرة أكتوبر 1915 ، ثم إلى أربعمئة فرنك من غرة ماي 1918 ، كما خصّصت لهما منحة غلاء المعيشة منذ بداية جانفي 1919 (41) .

لقد كان للخدمات التي قدّماها فائق التقدير والاعتبار من طرف السّلط العسكرية الفرنسية ، حتّى أنّ وزير الحرب الفرنسي اقترح مكافأتها بصفة رمزية ، كمنحها La Concession des Palmes académiques (42) ، في حين رفض منحها La médaille de la Reconnaissance Française - رغم اعترافه بأهميّة ما قدّمناه ، معتبراً أنّ ما تقاضاه كلّ منها - مقابل تلك الخدمات - يفوق بكثير ما كان يمكن له أن يجنيه لو بقي في بلاده (43) ، مع العلم أنّ العدل الجيلاني بن بلقاسم قد غادر نهائيا آرلز يوم 27 جوان 1919 ، في حين غادرها أحمد بن محمد يوم 12 ديسمبر من نفس السنة (44) .

2) بناء المساجد :

عمدت السّلطات الألمانية في « محتشد الهلال » * بفنزдорف * قرب زُوسن * - على بعد ثلاثين كلم تقريباً من برلين - إلى بناء مسجد (45) ،

(40) C.N.U.D.S.T, Afrique 1918 — 1940, Le R.G. au Ministre des affaires étrangères, le 6/6/1919, Carton 38, bobine 539, doss 1, 5/1918 — 7/1919, f 213.

(41) Ibid, du même au même, le 20/12/1919, Carton 39, bobine 540, 8/1919 — 7/1921, f.32 .

(42) Ibid, du même au même, le 16/11/1919, f . 21 .

(43) Ibid, le Ministre de la guerre au Ministre des affaires étrangères, le 7/1/1920, f . 34.

(44) Ibid, f . 7

Le Camp du Croissant *

Wunsdroff *

Zossen *

Ageron, op. cit, t.2, p. 1178. (45)

وذلك بإذن من إمبراطور ألمانيا نفسه قصد تمكين الأسرى المسلمين من أداء شعائر دينهم في نفس الظروف التي يؤدونها فيها في بلدانهم (46) .

وقد وقع تدشينه ليلة دخول شهر رمضان في 14 جويلية 1915 بحضور سفير تركيا في برلين .

وقد ألقى ضابط سام ألماني - بالمناسبة كلمة باسم إمبراطور ألمانيا أوضح فيها أن « بناء ذلك المعلم في بلد أجنبي ينم عن التقدير الخاص الذي يكّنه جلالة الإمبراطور للشعوب الإسلامية ... » (47) .

أمّا محمد الخضر حسين (ت . 1958) فقد ألقى - بنفس المناسبة - كلمة مجّد فيها الأمة الألمانية والامبراطور غليوم الثاني (48) ، ومّا ورد فيها قوله : « إنّ من جملة أعمال ألمانيا تأسيسها لهذا الجامع : فهذا المبنى رغم أنّه لا يحتلّ إلاّ مساحة محدودة من التراب الألماني ، فإنّ له - في قلوبنا - ضعف مساحته ... ، وفي الوقت الذي يتذكّر فيه إخواننا الجزائريون أنّ فرنسا حوّلت جامع صالح باي بقسنطينة ، والجامع الكبير بعنّابة إلى ثكنة تمشد فيها جنودها ، فإنّهم سيّدركون الفرق بين من يبني فوق أرضه مسجداً جميلاً كهذا ، وبين حكومة لا همّ لها إلاّ القضاء على الإسلام ومؤسساته ... » ! (49) .

C.N.U.D.S.T, Guerre 1914 — 1918, «perspectives sur l'avenir des musulmans (46) algeriens», le 15/3/1916, Carton 1656, bobine P.77, 3/1916 — 6/1916, f . 55

Ibid

(47)

Ibid, Afrique 1918 — 1940, Note datée du 17/3/1920, Carton 17, : انظر نصّها الكامل في : bobine 533, dossier 1, 6/1918 — 8/1921, f . 154 — 156.

Ibid f . 155 — 156

(49)

السياسة الدينية لفرنسا على الجبهة تجاه التونسيين المجندين في الحرب العالمية الأولى 191

كما أنّ المسجد المذكور يقع داخل معسكر أقامت السلطات الألمانية بداخله « حمامات عربية على النمط الشرقي ، وكذلك مقاهي عربية ، وأماكن نظافة تمكّن الأسرى من الوضوء لكل صلاة » (50) .

وتبعاً لتلك الدعاية الألمانية المكثفة خاصة على الجبهة ، كان على فرنسا أن تردّ بسرعة بإجراءات مماثلة من شأنها أن تشدّ إليها ولاء المسلمين وتعلّقهم بها ، فتمّ إقرار تشييد جامع ضخّم - في باريس - شبيه - بالتحديد - بذلك الذي شُيّد في برلين بأمر من الامبراطور الألماني (51) .

ورغم أنّ فكرة تأسيس جامع في باريس تعود الى نهاية القرن التاسع عشر حيث قُوبلت بمعارضة المعمّرين المناهضين للأهالي حيث ما وجدوا ، فإنّ « اندلاع الحرب ، وحاجة فرنسا الأكيدة الى حماية المسلمين من تأثير الجامعة الإسلامية الجرمانية الأصل أصبح بناؤه متأكّداً خاصة وأنّ فرنسا تحمي حوالي خمسة عشر مليوناً مسلماً ، بالإضافة الى ولاء المسلمين بالجزائر ، تونس والمغرب ومسلمي إفريقيا الغربية ، ومساهماتهم في الدفاع عن الأرض الفرنسية ... » (52) .

Ibid, Guerre 1914 — 1918, le Lieutenant el Hadj Abdallah, «L'Islam dans l'armée Française (Guerre 1914 — 1915)», Carton 1655, bobine P. 76, 9/1915 — 2/1916, f.115 — 116, f. 116.

Ibid, Lettre au président du conseil, le 22/1/1916, f. 97. (51)

Ibid, P. Bourdarie, «Une mosquée à Paris», le 15/2/1916, Carton 1659, bobine P. 78, (52) 10/1915 — 2/1916, f. 181.

لكلّ تلك الاعتبارات وقع - منذ بداية الحرب - وضع مبنى البستان الاستعماري بينوجون سورمارن * من طرف وزارة المستعمرات على ذمة وزارة الصحة التي حولته الى مستشفى (53) .

وبمقتضى القرار الوزاري المؤرخ في 4 ديسمبر 1914 ثم تخصيصه للجرحى من المسلمين بعد أن وقع تجهيزه بكلّ الوسائل الضرورية (54) .

وداخل المستشفى المذكور الكائن في وسط غابة فانسان - بالقرب من باريس - تقرّر بناء جامع يمكن الجرحى المقيمين به من أداء شعائهم ، وقد عهد بالسهر على ذلك للإمام بومزراق المقراني ، حتّى يكون المبنى مُستجيباً - من حيث اتجاهه ومكوّناته - إلى كلّ مقتضيات الشرع الإسلامي (55) .

ولإتمام إنجازها تطوّعت مدينة باريس بقطعة الأرض التي سيقام عليها ، في حين كانت الموارد المالية اللازمة لإتمام البناء متأتية من مساهمات كلّ من :

| | |
|--------------------------|-------------|
| الجزائر | 25.000 فرنك |
| تونس | 15.000 فرنك |
| المغرب | 20.000 فرنك |
| إفريقيا الغربية الفرنسية | 10.000 فرنك |

* Le jardin colonial à Nogent sur marne

A.G.T., Note à propos de la mosquée du jardin colonial à Nogent-sur Marne (sans (53) date), D 70 — 8.

(54) حول تلك التجهيزات المتوفرة فيه أنظر C.N.U.D.S.T., Guerre 1914 — 1918, Le Ministre des colonies au Ministre des affaires étrangères, le 10/11/1915, Carton 1663, bobine P. 79, 9/1915 — 5/1918, f . 7 — 28.

A.G.T., Note à propos de la mosquée du jardin colonial à Nogent- sur Marne, D (55) 70 — 8.

| | |
|--------------------------|-------------------|
| موارد مختلفة | 80.000 فرنك |
| موارد المسلمين الفرنسيين | 250.000 فرنك |
| الجملة : | 400.000 فرنك (56) |

كما أنّ وزارات الشؤون الخارجية ، والحرب ، والمستعمرات ساهمت - كلّ واحدة منها - بإعانة قدرها 4.000 فرنك (57) .

أمّا من حيث التصميم فيحتوي - من جهة المدخل الرئيسي - على ساحة رئيسية عرضها 30 م وطولها 54 م مبلّطة ، محاطة بأروقة ، وفي وسطها نصب تذكاري ونافورة ، بالإضافة إلى ملحقات وقباب ، ومحراب ، ومنبر ، وتدفة مركزية ، وإنارة ، وتهوئة وفقا للظروف المناخية ، إلى جانب مكتبة إسلامية وحديقة ، وغرف لإقامة الإمام والحراس ، وتحيط بالكلّ حواجز وغراسات (58) .

وبفضل المؤازرة المجانية من طرف المهندس المعماري بيبي ، والرّسامين والفنّانين الذين ساهموا معه في زخرفة البناء أمكن الانتهاء من بنائه في أقلّ من شهرين ، وقد وفّرت « مغازات اللّوفر السجّاد والبُسط التي تغطّي الجدران ، في حين أهدي سلطان المغرب زربية ، وساهم الأبيتيت - المقيم العام الفرنسي

C.N.U.D.S.T, Guerre 1914 — 1918, P. Bourdarie, «Une mosquée à Paris», le (56) 15/2/1916, Carton 1659, bobine P. 78, 10/1915 — 2/1916, f. 183.

A.G.T., Lettre au R.G. de Tunisie, Paris, le 7/6/1919, p.1, D 70 — 8. (57)

C.N.U.D.S.T, Guerre 1914 — 1918, «Edification d'une mosquée à Paris : description (58) sommaire de l'edifice», Paris, le 22/9/1916, Carton 1661, bobine P.79, 12/1914 —

5/1918, f. 14 — 139.

بتونس آنذاك - بقنديل صغير ومباخر كما ساهم لوطو - الحاكم العام للجزائر - بحصائر جميلة منسوجة من القصب ومتأتية من تلمسان ، والجنرال ليوطي - المقيم العام الفرنسي آنذاك بالمغرب الأقصى - بقنديل من النحاس المنقوش ، كما ساهمت « جمعية مساعدة الجرحى المسلمين » * بزرية صلاة وقنديل للمحارب (59) .

وفي الواقع ، فإن الجامع المذكور لا يعدو أن يكون بناء هشا ذا صبغة أساساً ظرفية ، تم إنجازه في ظرف عدة أسابيع وبموارد محدودة (60) ، ورغم ذلك فقد استغلت فرنسا فرصة إنجازه للقيام بدعاية واسعة النطاق بين المسلمين :

فإن كان مسجد « محتشد الهلال » قرب برلين يُزار باستمرار من طرف صحافيين أتراك ، وشخصيات فارسية ومصرية ، فإن جامع البستان الاستعماري - قرب باريس والذي بني على هيئة المساجد الإسلامية داخلاً من حيث اتجاه محرابه نحو القبلة ، وتجهيزه بكل وسائل الطهارة المطلوبة شرعاً (61) - قد وقع افتتاحه يوم الجمعة 14 أبريل 1915 بحفل حضره جرحى المسلمين الموجودون بالمؤسسات الاستشفائية المجاورة ، وقدمت لهم فيه « جمعية مساعدة الجرحى المسلمين » « مأدبة فاخرة » ، بأشهى

* La société d'assistance aux blessés musulmans.

A.G.T., Lettre de Paris au R.G. de la republique Française à Tunis, le 7/6/1919, (59)

D 70 — 8.

(60) إن ما يؤكد ذلك هو أنه منذ سنة 1919 أصبح في حاجته أكيدة إلى الترميم للحيلولة دون انهياره . حتى أن الإبقاء عليه حتى يتم بناء جامع باريس سنة 1920 - كان يتطلب توفير ما لا يقل عن 4000 فرنك

A.G.T., Le directeur du jardin colonial au Minitre plenipotentiaire : انظر : قصد ترميمه .

attaché au cabinet du Ministre des affaires étrangères, le 27/5/1919, D 70 — 8.

(61) أنظر التوضيح الموجود أسفل رسم الجامع المذكور بالملحق رقم 2

السياسة الدّينية لفرنسا على الجبهة تجاه التونسيين المجندين في الحرب العالمية الأولى 195

وألذّ المأكّل العربية الإفريقية كالكسكي والشّواء والكباب ، وأنواع الحلويات الجزائرية كالمقروض وغيره... » (62) .

لقد عملت الحكومة الفرنسية على استغلال الجامع المذكور وتوظيفه في تدعيم ولاء المسلمين لها حتّى تظهر بمظهر المحافظ على دينهم ، والحريص على تمكينهم من أداء فرائضه حتّى خارج بلدانهم ، كلّ ذلك - كما أسلفنا - « لتحدّ من دعاية الأعوان الألمان الذين لاهمّ لهم [في نظر الفرنسيين] إلّا إثارة المسلمين ضدّ الدّولة الحامية ... » (63) .

لذلك عمدت إلى الدّعاية لذلك الانجاز الذي شيّدته بـ :

* أخذ صور فتوغرافية له قصد تروييحها ، حيث جعلتها في شكل عشرة أنواع من البطاقات البريدية ، سحبت منها خمسين ألف بطاقة أعدّت خصيصاً لتوزيعها بين الجرحى من المسلمين ، مع العلم أنّ البطاقات المذكورة - والتي تحمل كتابة بالعربية - تمثّل داخل الجامع المذكور وخارجه ، والزّربية المهداة له من طرف سلطان المغرب الأقصى ، وكذلك صوراً للمسجد من زوايا مختلفة ، وقد تطلّب كلّ ذلك مبلغ ألف وخمسمائة فرنك (64) .

وتعميماً للتعريف بذلك الإنجاز ، وحرصاً من فرنسا على تبجّحها به لدى سكّان مستعمراتها ، بادر المقيم العام الفرنسي بالبلاد التّونسية إلى مدّ باي تونس بصور لجامع البستان الاستعماري ومختلف تجهيزات المستشفى الواقع

(62) انظر الملحق رقم 1

Jed «Érection d'une mosquée et d'un hôpital dans le jardin colonial de Nogent sur (63)

Marne», *La Tunisie illustrée*, n° 119, du 20/2/1916. P. 6.

C.N.U.D.S.T., Guerre 1914 — 1918, Note pour le sous-directeur — chef du service de (64)

l'Afrique occidentale et de l'Afrique équatoriale, le 7/11/1916, Carton 1661, bobine

P. 79, 12/1914 — 5/1918, f. 147.

فيه ، « فأبدي سموه تأثيره لتلك اللفتة الكريمة من قبل الحكومة الفرنسية التي أرسلت صوراً منه أيضاً الى شريف مكة وسلطان المغرب الأقصى ... » (65) .

لقد كان لتلك « الصور الانطباع الحسن لدى كل الجرحى من المسلمين ، وفي كل أنحاء العالم الإسلامي - على حدّ قول السلطات الفرنسية - ، حتى أنّ شريف مكة وسموّ باي تونس أرسلوا بتهانيهما الحارة إلى وزارة المستعمرات ... » !! (66) .

وإمعاناً في الدعاية تمّ وضع آلات سينمائية - في المستشفيات العسكرية بـ كازيار سُونُوا* ومَوَازَال ، وكذلك في مستشفى البستان الاستعماري - وذلك لتصوير أشرطة تصوّر الحياة اليومية للجرحى من المسلمين ، حتىّ تعلم عائلاتهم - على حدّ زعم السلطات الاستعمارية !! - بمدى العناية التي يحاط بها أبناءها ، مع العلم وأنّ تلك الأشرطة أرسلت إلى كلّ من تونس والمغرب الأقصى قصد عرضها على الأهالي هناك ، وهي مبادرة حظيت من قبلهم برواج كبير ، حتىّ أنّ الجنرال ليوطي - الذي كان يعرض أشرطة دعائية بين قبائل المغرب الأقصى الحديثة العهد بالخضوع للاستعمار الفرنسي - طالب بتمكينه من وسائل عرض إضافية !! (67) .

* الدعاية للجامع المذكور عن طريق الصّحف : فلإعطاء أكبر قدر من الدعاية - بين المحليين للجامع المذكور ، وقع مدّد العديد من الصحف بصور

Ibid, Le R.G. de France en Tunisie au Ministre des affaires étrangères, Carton 1668, (65) bobine P. 81, 1/1917 — 9/1917, f. 167.

A.G.T., Lettre de Paris au R.G. de France à Tunis, le 7/6/1919, D 70 — 8. (66) Carrières-sous-bois et Moisselles

* C.N.U.D.S.T, Guerre 1914 — 1918, Note émanante de Paris, datée du 10/12/1917, (67) Carton 1669, bobine P. 81, 10/1917 — 4/1918, f. 61 — 62.

فتوغرافية عنه لنشرها : من ذلك أنّ الكاتب العام للحكومة التّونسية أطلع جريدة الزّهرة على « رسم المسجد الذي تمّ بناؤه على أبداع أسلوب ، فإذا هو - على حدّ قولها - على شكل الجوامع الإسلامية بزيادة تحسين في واجهته الخارجية ، أمّا منارته فهي على شكل المنائر الأندلسية . ذات الأربعة أضلاع ، وتحفّه من كلّ جهاته الأشجار والغروس بما ترتاح له المهبّج والنّفوس ... ، فجاء بُرهاناً قاطعاً من الحكومة الفرنسية على عنايتها بالمسلمين التّابعين للدّولة الجمهورية ... » (68) .

كما خصّته مجلّة « تونس المصوّرة * بمقال مرفوق بصورة له ، أشادت فيه بذلك الإنجاز الضّخم الذي - على حدّ قولها - « مكّن اتباع محمد من أداء شعائريهم عند ما ينادي المؤذن من أعلى الصّومعة معلناً عن وقت الصّلاة . . ، وقد كان لتلك المبادرة الأثر الطيّب لدى المسلمين الذين وقفوا مرّة أخرى على مدى العناية التي تخصّ بها فرنسا الأهالي ، والتّسهيلات التي تضعها أمام أدائهم لشعائر دينهم ... » (69) !!

أمّا جريدة أخبار الحرب (70) - التي تروج بكثرة في كلّ أنحاء الجزائر ، كما كانت ترسل منها عدّة نسخ إلى كلّ من تونس (71) والمغرب

(68) « مسجد باريس » جريدة الزّهرة ، عدد 2492 ، ليوم 4 مارس 1916 ، ص 2 .

La Tunisie illustrée

*

Jed, «Érection d'une mosquée et d'un hôpital dans le jardin colonial de Nogent-sur-Marne», La Tunisie illustrée, n° 119, du 20/2/1916 p. 6.

(70) جريدة بالعربية تصدرها الحكومة العامّة . تعطي أنباء تتعلّق فقط بالحرب . وقد تميّزت بتمجيدها - المبالغ فيه - للحكومة الفرنسية ، وخاصة ضعف أسلوبها ولغتها لاعتمادها على من ليس لهم إلمام ودراية

كاملين باللّغة العربية . انظر . . Ageron, op.cit. t.2, p. 1177.

(71) أمكننا الإطلاع على عدد لا بأس به من الأعداد الموجودة بقسم الدّوريات بالمكتبة الوطنية بتونس ، في حين لا وجود لها بمركز التوثيق القومي .

وطرابلس الغرب - فقد أوردت صورة له في صفحتها الأولى وخصّته بمقال مطّول (72) اعتبرت فيه أنّ الجامع المذكور « جاء شاهداً جديداً على حسن عناية الحكومة بالعساكر الإسلامية ... » (73) !! .

كما تناقلت أصداء بنائه جريدة *La Dépêche Marocaine* ، وجريدة « المحبة الإسلامية »* (74) الباريسية ليوم 10 فيفري 1916 .

كلّ ذلك يكشف بوضوح حرص السّلاطات الفرنسية على الحدّ من تأثير الدّعاية الألمانية ، والتّدليل - للمسلمين - على احترامها لعقيدهم ، وتمكينها لهم من كلّ ما من شأنه أن يعينهم على القيام بما يتطلّبه منهم دينهم ، كلّ ذلك خدمة لمصالحها قبل أيّ شيء آخر .

3) مراعاة المبادئ الإسلامية في تغذية العمّال والمجنّدين :

إنّ انتقال عشرات الآلاف من المسلمين إلى فرنسا من شأنه أن يثير إشكالاً حول تغذيتهم التي حرصت السّلاطات الفرنسية على أن تكون وفقاً للشريعة الإسلامية . ففيما يتعلّق بالأعراف الذين يشغلون عمّالاً مسلمين حدّدت عدّة شروط تتعلّق بتغذيتهم ، حيث نصّت على منّ أولئك

A.G.T., Le Gouverneur général de l'Algérie au Ministre de l'intérieur Français, le (72) 14/2/1916, D 70 — 8.

(73) « الجرحى المسلمون في باريس ، بناء جامع » ، جريدة أخبار الحرب ، عدد 68 ، ليوم 1916 ، 2/3 . ص 4 .

Les Amitiés Musulmanes

*

(74) جمعية تأسّست في باريس في أواخر سنة 1915 ، تهدف إلى « التّحاب والمودة بين الفرنسيين والمسلمين ، أنشأت لها جريدة « المحبة الإسلامية Les Amitiés musulmanes » بالعربية والفرنسية صدر عددها الأوّل يوم 15 ديسمبر 1915 وبه يوجد القانون الأساسي للجمعية المذكورة ، أنظر ، C.N.U.D.S.T, Guerre 1914 — 1918, Carton 1661, bobine P. 79, 12/1914 — 5/1918,

السياسة الدّينية لفرنسا على الجبهة تجاه التونسيّين المجنّدين في الحرب العالميّة الأولى 199

« المستأجرين وأعوانهم من تقديم الكحول أو أيّ نوع من المشروبات الكحولية لأولائك العمّال ، وكلّ مستأجر يخالف تلك التّعليمات يسحب منه أولائك العمّال ، ولا يمكن له الحصول على آخرين . . . » (75) .

أمّا بالنّسبة إلى المأكّل فقد نصّت الشّروط المذكورة على تحجير لحم الخنزير وشحمه ، حتّى يكون الغذاء - في حدود الإمكان - موافقا لمزاج أولائك الأفارقة (76) :

من ذلك - مثلاً - أنّه بالنّسبة إلى العمّال بجهة الهافر * كان هناك مسلخ صغير ومغازة لبيع اللّحم المذكّي طبقاً للشرع الإسلامي !! ، كما وقع تحجير القمار ، لكن رغم ذلك كانت هناك تجاوزات تكون عقوبتها - في حالة تكرّرها - الطّرد من المعمل (77) .

أمّا بالنّسبة إلى الجرحى من الجنود المسلمين ، فإنّ عدّة إجراءات تمّ اتّخاذها حتّى تكون تغذيتهم طبقاً لتعاليم دينهم ، فذهبت السّلطات الفرنسيّة

Ibid, cahiers des charges, des clauses et conditions relatives à la mise à la disposition de (75) l'agriculture les ouvriers de l'Afrique du nord, Carton 1509, bobine P. 58, 8/1916 —

4/1917, f. 145 — 146, f. 145.

Ibid

(76)

Le Havre

*

Ibid, Rapport sur le fonctionnement du bureau annexe des affaires indigenes au Havre (77) pendant le 2^e semestre de 1917, Carton 1510, bobine P. 58, 5/1917 — 5/1918.

f. 242-252, f. 245-246.

إلى حدّ جدولة الأعياد الدّينية عند المسلمين ، وإعطاء التّعليمات اللاّزمة لتمكين المجنّدين من إحيائها (78) .

وبالنّسبة الى الوجبات الغذائيّة فقد وقع تحجير لحم الخنزير وشحومه ، وكذلك الخمر الذي لم يسمح به إلّا لأولئك الذين تعودوا على شربه ، ويأتي تمكينهم منه إجتنباً لكثرة إلحاحهم عليه ، لكن لا يمكن بحال تقديمه إلّا للذين يطلبونه ، هذا على أن يحتوي جدول الأطعمة * على الكسكي التقليدي ، والشّواء بمناسبة الأعياد (79) .

وتطبيقاً لتلك الإجراءات فتح « مقهى يوزّع المشروبات العادية ، أمّا الوجبة الغذائيّة فتحتوي على قطعة من لحم البقر أو الضّأن ، وصحن من الخضر ، اللّوبية ، العدس ، البطاطة ، الحمص ، أو العجين . . . مع العلم أنّ الطّبخ يتمّ باستعمال الزّبدة عوضاً عن شحم الخنزير الذي تحرّمه الشّريعة الإسلاميّة . . . » (80) .

ويوم الجمعة تقدّم إحدى الجمعيات « للعساكر الافريقيين كسكسا . . . ، كما توفرّ فونوغرافا يحتوي على أدوار عربية جميلة ، هذا إلى جانب آلات موسيقية عربية كالربّابة . . . » (81) .

A.G.T., Le Président du Conseil - Ministre de la guerre - aux généraux Gouverneurs (78) militaires de Paris et de Lyon, aux généraux commandants les Régions 3 à 13, 15 à 18, 20 et 21, au général commandant en chef des troupes Françaises de l'Afrique du Nord, le 14/2/1918, Mobilisation 1914, E440-18/37.

Le menu

*

Ibid

(79)

C.N.U.D.S.T., Guerre 1914-1918, Raymand-président de la société « la solidarité (80) Franco-musulmane » au prefet de police, le 20/2/1917, Carton 1661, bobine P. 79, 12/1914 — 5/1918, f. 176-184, f. 179-180.

(81) « موسيقى وكسكي وفهوة » ، جريدة المحبة الإسلامية ، عدد 1 ، ليوم 10 ديسمبر 1915 ،

(4) صوم رمضان :

اعتبرت السلطات الفرنسية أنّ صوم رمضان من أهمّ الفرائض عند المسلمين ، الذين إن كان بعضهم قد لا يتردّد في شرب الخمر ، فإنّ أغلبهم يصومون رمضان ، واعتباراً لذلك بادرت الى اتّخاذ بعض الاجراءات . إنّ المعلومات المتوفرة حول هذا الموضوع تتوزّع حول ثلاثة محاور يتعلّق :

* أولها بتحديد بداية شهر رمضان : يبدو أنّ ذلك بقي مرتبطاً بالبلاد التونسية التي بعد رؤية الهلال فيها يُبرق إلى الاطار الديني على الجبهة : ففي رسالة إلى القاضي المالكي - الشيخ محمد الطاهر بن عاشور ، أوضح الجيلاني بوحافة - السابق الذكر - أنّه « بناء على قرب دخول رمضان المعظم [لسنة 1915] ، واضطرارنا لمعرفة دخوله لارشاد إخوتنا العساكر الافريقية - حسب رغبتهم ، وكان من الصّعب علينا معرفة دخوله إلّا باعتبار شعبان ثلاثين يوماً - كما لا يخفي عليكم - لكثرة الضباب وتراكم السحاب بالأفق ، ولذلك يصعب علينا رؤية الهلال ، وعليه فالمرجو من سيادتكم العلمية إعلامنا بواسطة التلغراف كسائر مشائخ قضاة الإيالة حتّى يكون صوم جميعنا مبنياً على قاعدة شرعية . . . » (82) .

وفعلاً أبرق القاضي المالكي المذكور الى الجيلاني بوحافة - بتاريخ 12 جويلية 1915 - يعلمه أنّ رمضان يبتدئ يوم الثلاثاء 13 جويلية (83) ،

(82) أرشيف الحكومة التونسية ، رسالة الجيلاني بوحافة الى القاضي المالكي ، بتاريخ 24 جوان 1915 ،

انظر الملحق رقم 3 ، Mobilisation 1914, E 440 — 18/43.

A.G.T., Mobilisation 1914, E 440 — 18/43.

(83)

كما أرسل الجيلاني بوحافة - أيضا - يسأل عن بداية شهر رمضان لسنة 1917 ،
وكالعادة أبرق إليه القاضي المالكي يعلمه أنه يبتدىء يوم 20 جوان (84) .
كلّ ذلك يوضّح أنّ المجنّدين المسلمين ظلّوا - في تحديدهم لبداية شهر
رمضان - على اتّصال بالبلاد التّونسية ، حتّى يكون صوم الجميع « مبنياً على
قاعدة شرعية » على حدّ قول الجيلاني بوحافة !! .

* ثانيها يتعلّق بالاجراءات التي اتّخذتها السّلطات الفرنسية بمناسبة
دخول شهر رمضان : فمن حيث مبدأ الصّوم « منحتهم حرّية
الاختيار . . . ، فمن أراد منهم الصّوم لا يُمنع ، بل يساعد على ذلك ، ومن
كامل إنصافها أنّه لما قرب شهر الله - رمضان المعظّم - بنحو أربعة أيّام ، صدر
أمر من الوزارة الحربية لكافة رؤساء المستشفيات أنّ من شاء صوم رمضان من
العساكر المسلمين له ذلك ، ويقترح من الأكل ما يحبّ ، ويجري وقت أكله
على ما عليه الصّائم من الفطر بعد تحقّق غروب الشّمس ، والسّحور آخر
الليل . . . » (85) .

وفعللاً لم تعارض تلك السّلطات مبدأ الصّوم ، بل تركت كامل الحرّية
للجنود ، وبادرت الى تسجيل الذين قرّروا الصّوم في دفتر خاص ، بشرط أن
لا يخلّ صومهم بدورهم كجنود أو عمّال (86) .

أمّا فيما يتعلّق بالتراتب الواجب اتّباعها طيلة شهر رمضان ، فقد
عمدت السّلطات العسكرية الفرنسية إلى إقرار إجراءات خاصّة بالذين يبدون

Ibid

(84)

(85) المقراني ، المفتي الكائن ببلد باريس ، « المرضى والجرحى من المسلمين في باريس » ، جريدة أخبار
الحرب ، عدد 72 ، ليوم 31 ديسمبر 1915 ، ص 4 .

Un Moghrabin, «Le jeune du soldat Français musulman», *Al-Mokattam* (journal). du (86)
28/7/1916, A.G.T., Mobilisation 1914, E 440-18/43.

رغبتهم في الصّيام ، فإذا كان الصّيام يعني الانقطاع عن المأكّل والمشرب طيلة النّهار - وجب أن تكون أوقات تناول الوجبات الغذائية منسجمة مع مقتضيات شهر الصّيام ، وذلك على النّحو التّالي :

- قهوة الصّباح تؤجّل إلى غروب الشّمس
- يقع تناول الغداء بعد نصف ساعة من تناول القهوة
- أما العشاء فيكون في حدود منتصف اللّيل (87) .
- أما بالنّسبة لتوقيت الإفطار الذي يعرف في البلدان الإسلاميّة بالأذان - فإنّه تترك للمسلمين حرّية تحديده (88) .
- كما حدّدت السّلطات العسكريّة الفرنسيّة المناسبات الدّينية التي عادة ما يُحييها المسلمون خلال شهر رمضان - كما يلي :
- « النّصفية » وهي ليلة النّصف من رمضان
- ليلة القدر الموافقة للسّابع والعشرين منه
- العيد الصّغير أو عيد الفطر المسجّل لنهاية شهر الصّيام
- وقد أعطيت الأوامر لمنح العساكر المسلمين - بتلك المناسبات - شيئا من الحرّية ، وفي حدود الامكان تحسين الوجبات الغذائية في اللّيلي التي تسبق تلك المناسبات (89) .

Ibid, Le Ministre de la guerre au général gouverneur militaire de Paris, au général (87) commandant la Région du Nord, aux généraux commandants les Regions de 3 à 18, 20 à 21, p. 2, Mobilisation 1914, E 440-18/43.

أنظر الملحق رقم 4 .

(88) Ibid ، انظر رقم 4 .

(89) Ibid ، انظر الملحق رقم 4 .

ولم تقف الإجراءات المسهلة على المسلمين صوم رمضان عند الحد المذكور ، بل تعدّته إلى جعل عملهم منسجماً مع صومهم : فالبنسبة للعمّال أُعطيت الأوامر لاستبدال عمل النهار بالعمل ليلاً ، أمّا إذا تعذّر ذلك ، فإنّ العمل يجب أن يبدأ باكراً وينتهي عند منتصف النهار براحة طويلة (90) .

هذا إلى جانب الحرص الشديد على أن تكون الأغذية المقدّمة للصائمين متنوّعة ومغذية وتقدّم - بانتظام - عند وقت الإفطار (91) .

* ثالثها : استصدار فتوى ترخّص إفطار رمضان للمجندين : فقد « سئل جناب شيخ الإسلام الحنفي بالملكة التونسية عن طائفة من المسلمين ذهبت للديار الفرنسية بأمر من حكومتهم (كذا) لخدمة أعمال فلاحية وغيرها ، وذلك مع الانتقال من جهة إلى أخرى ، وهو يستدعي اتّخاذ مآكل قوية مناسبة لمزاج تلك البلاد حتّى يمكن القيام بتلك الخدمة على الوجه المطلوب ، فهل يمكن لتلك الطائفة - والحالة ما ذكر - الفطر في رمضان ، وعليهم (كذا) قضاء صومهم عند رجوعهم للبلاد ؟ » (92) .

Ibid, Le Ministre de la guerre aux généraux gouverneurs militaires de Paris et de Lyon (90) et commandants les Régions, les Directeurs et commandant les établissements de l'Etat (l'Artillerie-Poudre-Aéronautiques), les commandants des Dépôts, des centres de Rassemblement et les Groupements de travailleurs coloniaux, Mobilisation 1914, E 440 — 18/43

انظر الملحق رقم 5

(91) Ibid انظر الملحق رقم 5

(92) Ibid, Mobilisation 1914, E440-18/43 ، انظر الملحق رقم 6 .

وقد أجاب أحمد بيرم (93) شيخ الإسلام الحنفي آنذاك (94) بقوله :
إنّ ذهاب أولائك العملة لمباشرة ما أنيط بهم من الأعمال على الوجه المفصل
أعلاه حيث لم يكن باختيارهم ، وأنهم مكلفون بذلك من قبل أمير البلاد
لمراعاة مصلحة الجمهور والأفراد ، فهؤلاء حكمهم في السفر وحكم الجند
سواء أي لهم الفطر ... » (95) .

إنّا وإن كنّا لا ندري مدى رواج تلك الفتوى بين المجندين ، ولا عدد
الذين لم يصوموا رمضان بناء عليها نشير الى :

- أنّها غير منسجمة مع أوضاع المجندين : ذلك أنّ الإجراءات التي
اتخذتها السلطات الفرنسية لتيسير الصّوم عليهم تجعل هذا الأخير ممكناً نسبياً ،
مما لا يجعل مجالاً للفتوى المذكورة ، لكن رغم ذلك قد تكون السلطات
العسكرية - لانعكاسات الصّوم على الامكانيات البدنية - تريد أن تؤمّن لنفسها
المجهود الأقصى من قبل أولائك المجندين ، فاستصدرت تلك الفتوى لتجعل

(93) أحمد بن محمد من أصل تركي ، ولد بتونس سنة 1868 تعلّم بجامع الزيتونة ، عين سنة 1900 مفتياً
حنفياً ، وسنة 1911 تقلّد مشيخة الإسلام التي أضيفت إليها رئاسة النظارة العلمية لجامع الزيتونة .
إحتج سنة 1930 على الظّهر البربري لدى رئيس الجمهورية الفرنسية ، وذلك باسم مسلمي تونس ،
كما عارض عزم فرنسا على إبدال اللّغة العربية باللّغة العامية في التّعليم والمخاطبات الرّسمية عندما
نظّمت فرنسا - سنة 1931 - ما اسمته « بمؤتمر اللّغة العربية » فأفسد عليها خطّتها ، فما كان منها إلّا أن
بادرت - سنة 1933 - إلى عزله وعزل الوزير الأكبر آنذاك ، توفي سنة 1935 ، حول ترجمته أنظر ،
محمد بن يونس السّويبي ، الفتاوي التّونسية في القرن الرّابع عشر الهجري ، جمعاً وتحقيقاً ودراسة لما
نُشر بتونس ، أطروحة دكتوراه دولة ، مخطوطة ، الكلية الرّيتونية للشريعة وأصول الدّين ، 1986 ،
ج 1 ، ص 128 - 129 ، وص 42 و 43 .

(94) بالنّسبة لشيخ الإسلام المالكي لم نعثّر له على فتوى بالنسبة للحرب العالمية الأولى ، في حين توجد فتوى
في نفس الموضوع وبفلس المحتوى باسم محمد الطاهر بن عاشور بتاريخ 3 سبتمبر 1939 انظر ،

A.G.T., Mobilisation 1914, E 440 — 18/43

A.G.T., Mobilisation 1914, E 440 — 18/43

لهم مخرجاً من مشقّة الصّوم ، وهي تعلم أن فتوى من ذلك القبيل من شأنها - لشرعيّتها الدّينية - أن لا تكون محلّ ريبة من المجنّدين .

- أن الإفتاء بالافطار بالنسبة لأولئك المسلمين جاء بالقياس على السّفر الذي رخص الشّرع بالإفطار فيه شريطة حصول المشقّة للمسافر ، ممّا لا علاقة له بوضع أولئك الجنود .

وهو ما يوضّح أن السّلطات الاستعمارية التي وظّفت المؤسسات الدّينية ورموزها لتقنين سياستها في البلاد التّونسية قد واصلت ذلك التّوظيف لبعض العلماء بما يصدرونه من فتاوي قد لا تتسجم مع الشّرع بقدر ما تستجيب لمصالح الاستعمار . بقي أن نشير في إطار السّياسة الدّينية لفرنسا تجاه المجنّدين - فيما يتعلّق بالصّوم - إلى ما وفّره لهم بمناسبة عيد الفطر : ففي إطار الاستعدادات له ، عملت السّلطات العسكرية على توفير « النّفق » ، والسّجائر بتلك المناسبة ، إلى جانب الكسكسي والتّمر والمشروبات لتوزّع على الجرحى من المسلمين (96) . فبالنسبة إلى عيد سنة 1915 وقع « إشهاره ... » ، في جميع المستشفيات المعالج فيها العسكريون المسلمون ، حيث كان الضّبّاط المترجمون المشتغلون بالعساكر الإسلامية قد هيّؤوا أطعمة فاخرة ... ، على يد طبّّاخين عرب ... فيها الكسكسي ومشوي الضّأن المذكى ذكاة إسلاميّة ... ، وكان المدعوون في فرح فائض وانبساط كبير ... ، يشربون القهوة العربية والشّاي « المنعنع » ... ، والموسيقى العربية تشنّف الأسماع بأحسن النّغمات ذوقا ... ، وبعد الأكل جاءت ، الأناشيد والأرقاص (كذا) العربية والألعاب المختلفة ... » (97) .

Ibid. Piat au R.G. de France à Tunis, le 30/7/1915, E 531 — 93, document n° 131 — 132 (96)

(97) « في مستشفيات فرنسا ، الأعياد الإسلامية » ، جريدة أخبار الحرب ، عدد 61 ، ليوم

السياسة الدينية لفرنسا على الجبهة تجاه التونسيين المجندين في الحرب العالمية الأولى 207

وبمناسبة عيد الفطر لسنة 1916 ، أقامت « جمعية المحبة الإسلامية » حفلاً حضره ما بين مائة ومائة وخمسين من الجنود المسلمين ، وقد افتتح بمراسم دينية ترأسها الإمام عبد الرحمن القطراني - الملحق بالمؤسسات الصحية بباريس - ، وفي حدود الساعة الحادية عشرة صباحاً - أمكن للمجندين تذوق أطعمتهم المفصلة كالمشوي والكسكي والحلويات الجزائرية (98) . وقد تواصل الحفل - بعد الزوال - بالرقص « العربي » و « السوداني » من طرف « أربعة راقصات عربيات . . . على وقع الدف والقيثارة وعلى الزغاريد التقليدية . . . » ! (99) ، مع العلم وأن نفس الاحتفالات كانت تقع أيضاً بمناسبة عيد الإضحى (100) .

كل ذلك دعاية لفرنسا (101) ، ودعاية مضادة للدعاية الدينية لألمانيا التي كانت لها - هي الأخرى بمناسبة الأعياد - نفس الاحتفالات تقريباً (102) .

«Les soldats musulmans à Paris, la clôture du Ramadan». **le petit journal**, du 2/8/1916; (98) voir aussi, **l'Evennement** du 2/8/1916, **le journal** de la même date.

C.N.U.D.S.T, Guerre 1914 — 1918, Note datée du 2/8/1916, Carton 1661, bobine (99) P. 79, 12/1914 — 1918, f. 123.

(100) حول ذلك أنظر « في مستشفيات فرنسا ، الأعياد الإسلامية » ، جريدة أخبار الحرب ، عدد 61 ،

ليوم 15 أكتوبر 1915 ، ص 1 ، وكذلك ، C.N.U.D.S.T; Guerre 191 — 1918, Note émanante du chef du service photographique de l'armée, le 11/10/1917, Carton 1669,

bobine P. 81, 10/1917 — 4/1919, f. 13.

(101) من ذلك أن جريدة أخبار الحرب (عدد 61 ليوم 15 أكتوبر 1915) أوردت رسماً باليد على حوالى نصف صفحتها الأولى كتب أسفله « أنظر عساكر التيرايبور والمسلمين يوم عبد الفطر يشوون في أحد مستشفيات مدينة « بو » بفرنسا » .

(102) من ذلك أنه في عتشد زوسن أحيى الجنود المسلمون عبد الفطر لسنة 1915 على النحو التالي : يوم

العيد هو يوم راحة ، وفي الصباح الباكر يخرج الجنود - على أنغام الموسيقى - الى المسجد لأداء

الصلاة ، وبعد المراسم الدينية ، ينتظم بالعتشد استعراض . كما توزع بعض المأكولات ، وتلقى

الخطب الحماسية . . . » ، أنظر **A.G.T; Mobilisation 1914**, Note émanante de Nancy, le 25/10/1916, E 440 — 18/38.

(5) دفن الموتى من المسلمين : أشرنا في البداية إلى أن عدد التونسيين المسلمين الذين التحقوا بفرنسا - طيلة مدة الحرب - سواء كجنود أو عمال تجاوز المائة ألف .

وقبل الحديث عن الذين قتلوا أو فقدوا منهم نشير إلى أن معاملتهم وخاصة ظروف إقامتهم - في مواقع العمل أو على جبهات القتال - كانت سيئة جداً باعتراف المسؤولين الفرنسيين المباشرين لهم أنفسهم :

فقد كانوا لا يمتكون من تبديل ملابسهم الداخلية ، وليس لهم زوجات من الأقمصة أو الجوارب ، كما كانت ظروف السكن رديئة جداً : فالعسكريون يقيمون داخل الكنائس المتداعية على فرش من قش ، وليس لهم ، إلا غطاء واحد من الصوف ، كما أن المعاطف المعطاة لهم لا تعدو أن تكون إلا وشاحاً لا يغطي إلا الجزء الأعلى من الجسم .

وعند اندلاع المعارك يقاتلون ضد الخنادق الألمانية بالحراب ، وفي مناطق مكشوفة مما جعل عدّة وحدات منهم تُباد بنسبة 85 ٪ (103) ، وذلك لأن « جنود المستعمرات يوضعون في الصفوف الأمامية ، إذا كانوا يُستعملون بصفة مكثفة في الفرق الهجومية ، ويلقى بهم مباشرة في أتون المعارك حفاظاً على أرواح الجنود الفرنسيين » (104) مما جعل الخسائر في الأرواح في صفوفهم أقل بكثير من خسائر التونسيين (105) .

إن ظروف الإقامة تلك من حيث الملبس والسكن في الظروف المناخية الشديدة البرودة خاصة بالمناطق الشمالية - والتي لا طاقة للتونسيين باحتمالها - قد أدت - لا شك - إلى موت الآلاف منهم ، بالإضافة إلى الذين أصيبوا

(103) حول تلك الظروف ، انظر ، Arnoulet, op. cit, p. 54

Goldstein, op.cit, p. 176

(104)

Arnoulet, op. cit, p. 48

(105)

السياسة الدّينية لفرنسا على الجبهة تجاه التونسيين المجنّدين في الحرب العالمية الأولى 209

بأمراض شتّى - خاصّة الالتهابات والنزلة الرئوية - ، والذين قتلوا في ساحات المعارك ، وهوما يكشف مدى الاستنزاف البشري الذي استهدفت له البلاد التّونسية أثناء الحرب العالمية الأولى ، ذلك أنّ الخسائر البشرية التّونسية وصلت إلى 35.000 (106).

إنّ ارتفاع عدد هؤلاء الذين ماتوا بالبلاد الفرنسية يفرض علينا التّساؤل عن الطريقة التي واجهت بها السّلطات الفرنسية ذلك من حيث طريقة دفن الموقى من المسلمين .

ففي مستوى أوّل ، وبتعليمات من المقيم العام الفرنسي بتونس كان إعلام العائلات التّونسية بوفاة أبنائها على الجبهة يتمّ تدريجيّاً ، إذ يقع - في البداية - إعلام عدد ضئيل منها بالنسبة لكلّ قيادة ، وبعد مرور فترة من الزّمن - على الاعلام الأوّل - يقع إعلام دفعة أخرى من العائلات (107) . لكن رغم إجراءات التكتّم تلك ، فإنّ خبر وفاة بعض الجنود كان يصل إلى عائلاتهم بطرق ملتوية (108) .

أمّا فيما يتعلّق بمراسم الدّفن - نفسها - فقد حرصت السّلطات الفرنسية على أن تكون مطابقة تماماً لتلك التي يقع العمل بها في بلاد المسلمين : فلقد وصل إلى علم السّلط المذكورة أنّ الجنود المسلمين يدفنون أحيانا بدون تلك المراسم ، بل - وأحيانا - يدفنون في نفس الوقت وبنفس المراسم

Ibid (106)

A.G.T; Le Directeur de l'administration centrale de l'armée Tunisienne au secrétaire general du Gouvernement Tunisien, Mobilisation 1914, E 440 — 18/30.

(108) كمثال على ذلك أورد قايد الهمامة أنّ بعض الموجودين بفرنسا من أصدقاء أو أقرباء الجنود إذا أرادوا إعلام أحد العائلات بموت ابنها على جبهات القتال يرسلون إليها بسلام (الجندي التوفي) إلى والده أو أمّه أو أخيه من أحد الذين ماتوا منذ مدّة ، وانطلاقاً من ذلك السّلام المرسل إلى الأموات تعرف العائلة أن ابنها لم يعد على قيد الحياة ، انظر ، A.G.T; Le Caïd des Hamamma au Secrétaire general du gouvernement Tunisien, le 23/2/1915, Mobilisation 1914, E440 — 18/14.

التي يذفن بها غيرهم من الجنود الفرنسيين ، الأمر الذي كان له صداه السيء في المغرب الأقصى مثلاً (109) ، خاصة وأن تلك التجاوزات قد استغلّتها - على ما يبدو - ألمانيا في شنّ حملة دعائية لتشويه فرنسا ، وذلك من خلال مناشير اتّهمتها فيها بعدم احترامها لطقوس تغسيل الموق ودفن الذين يموتون من المسلمين على الجبهة (110) .

كلّ ذلك فرض على فرنسا - كالعادة - ردّ الفعل وتدارك الأمر بـ :

* توفير الإطار الديني لإتمام إجراءات الدفن وفق التّراتيب الإسلامية : ذلك أنّ ارتفاع عدد الذين يموتون فرض استقدام المزيد من الأيّمة ، وتدعيم الإمام المكلف بالدّفن بثلاثة معاونين (111) .

وفي الحالات التي لا يتوفّر فيها الإطار الرسمي ، أعطيت الأوامر ليتولّى القيام بتلك المراسم أعوان يقع اختيارهم من بين العمّال في أماكن تجمّعهم (112) ، ومن بين العساكر بالنسبة إلى الجنود (113) .

* إصدار تعليمات واضحة ومفصّلة إلى رؤساء المؤسسات الإستشفائية ، وإلى قوّاد الوحدات الإفريقية باتباع مراسم الدفن المعمول بها عند المسلمين . لقد كانت السّلطات الفرنسية مدركة أنّ الدفن وفق تلك الطّقوس يُعتبر من أوكد اهتمامات العسكريين التونسيين الذين يموتون بفرنسا ، وكذلك من أوكد اهتمامات عائلاتهم .

C.N.U.D.S.T., Guerre 1914 — 1918, le general Lyautey au Ministre des affaires (109) étrangères, le 11/10/1914, Carton 1664, bobine P.80, 7/1914 — 2/1915, f. 29.

Ibid; Note datée du 10/4/1917, Carton 1661, bobine P. 72 12/1914 — 5/1918, f. 195 (110)

Ibid (111)

Ibid; le Ministre de la guerre au Ministre des affaires étrangères, le 4/4/1917, f. 194. (112)

A.G.T., Le Ministre de la guerre au gouverneur commandant la Région de 1 à 21, le (113) 16/10/1914, Mobilisation 1914, E440 — 18/29.

واعتباراً لذلك ، جاء قرار وزير الحرب الفرنسي - المؤرخ في 3 ديسمبر 1914 - ليحدّد بتفصيل ووضوح كاملين مختلف المراحل التي يجب أن تمرّ بها عملية الدّفن : فعند لحظة الاحتضار ، يجب الإسراع بإحضار أحد المسلمين ، وإعانة المحتضر على النّطق بالشّهادة برفع السّبابة من اليد اليمّنى ، فإن تعذّر ذلك ، كان بإمكان أحد المسلمين أن ينطق بها له (114) .

وبعد مفارقة الحياة له ، يُغسّل الجسم بأكمله بالماء السّاخن ، وهي مهمّة يوكل القيام بها إلى من يرغب في ذلك ، ثمّ يُلفّ الميت في كفن كاف من القطن الأبيض يغطّي كامل الجسم ، ثم يحمل الفقيد - إلى مكان الدّفن - على محمل Civière يحمل باليدين ، ويمنع منعاً باتاً وضعه في تابوت (115) . أمّا المراسم المصاحبة للنّعش ، فلا يمكن أن يقوم بها إلّا مسلم لمعرفته بترديد بعض الأدعية وأداء صلاة الجنّازة ، وفي حالة تعذّر وجود أحد المسلمين يقع إلغاء تلك المراسم ويقع الاكتفاء بالتّشريفات العسكرية فقط (116) .

أمّا القبر فيجب أن يحفر في اتجاه جنوبي غربي شمالي شرقي ، بحيث يكون جسم الميت داخله مسنداً على جنبه الأيمن ، (117) .

وتطبيقاً لتلك الاجراءات والتّعليمات هناك بعض المسلمين ممّن دُفن وفقاً لها : من ذلك أنّ المسمّى محمد بن هلال - من تيراوير المغرب الأقصى - توفّي بباريس بعد أن جرح - في ميدان القتال - جرحاً خطيراً ، فتّم دفنه « طبق

Ibid., du même au général commandant la 19^e region, le 3/12/191, E 440 — 18/29 (114)

أنظر الملحق رقم 7 .

(115) Ibid ، انظر الملحق رقم 7

(116) Ibid ، انظر نفس الملحق

(117) Ibid . أنظر نفس الملحق

الذين الإسلامي من كل وجهه حسب أوامر الدولة الفرنسية ،
وشُيعت جنازته في باريس بمحضر عدد كثير من رفقاءه ومن الضباط ونواب
الحكام المدنيين . . . » (118) .

إن هذه الرواية التي أوردتها جريدة أخبار الحرب الرسمية - الحريضة
على تلميع صورة فرنسا لدى سكان مستعمراتها - وإن كانت تتناقض مع ما
راج في المغرب الأقصى عن ظروف دفن القتلى من المسلمين حتى أن ما أوردته
الجريدة المذكورة قد يكون تهديئة للخواطر في شمال إفريقيا - نجد - تقريباً -
مثيلاً لها بالنسبة لتونس : ذلك أن العريف اسماعيل بن رابح - من الكتبية
الثانية ، الفرقة الرابعة من التيرايرور - أشار في رسالته إلى والده - بتاريخ
20 ماي 1915 - إلى أن ابن أخته الطاهر ابن اسماعيل « صار إلى
عفو الله . . . ، وكذلك محمد بن سعيد بن عبد الله . . . ، ونعرفكم أنني
دفنتهم (كذا) بنفسي ، وطلبت بعض طلبة للقراية عنهم في الجنازة ، وكفلتهم
غاية الكفل ، وتكفلت بهم غاية التكفل ، فالحمد لله الذي صار موتهم معي
(كذا) . . . » (119) .

غير أن هذه الأمثلة لا تعني بالضرورة - أن كل الذين ماتوا في تلك
الحرب قد تم دفنهم وفق مقتضيات الشرع الإسلامي ، ذلك أن قلة الإطار
الديني وكثرة الذين يموتون بالإضافة الى كثرة جزئيات مراسم الدفن وما تتطلبه

(118) « جنازة تيرايرور مات في فرنسا » ، جريدة أخبار الحرب ، عدد 31 ليم 12 مارس 1915 ، ص 4 .

A.G.T., Mobilisation 1914, E 440 — 18/30.

(119)

ظروف الحرب من سرعة في مواراة القتلى التراب تحملنا على القول بأنّ جلّ الذين ماتوا قد يكونون دفنوا في ظروف لا علاقة لها البتّة بتلك المراسم التي تحدّثت عنها المناشير الفرنسية السابقة الذكر ، فقد دفنوا دون أن يلقّنوا الشهادة وخاصة دون أن يغسلوا وقد أودعوا في حفر جماعيّة (120) .

بقي أن نشير - في مسألة الدفن - إلى أنّ الحكومة الفرنسية أصدرت تعليمات تتعلّق أيضا بقبور أولائك المسلمين :

فمن « تمام عدل الدّولة الفرنسية [على حدّ قول جريدة أخبار الحرب] أن جعلت قبور المسلمين الذين استشهدوا في الحرب على حدة ، في جهة مخصوصة بهم ، عليها امتيازات إسلامية ... » (121) ، مع العلم أنّ « قبور أولائك الأبطال كانت ملحوظة من طرف المجالس البلدية بغاية العناية

(120) في هذا الصّدّد نشير إلى أنّ الأوساط الدّينية التّونسية سثلت - أثناء الحرب العالمية الثّانية - عن رأيها « ... » في جنود يموتون بساحة القتال ، ويتعذّر تهتة قبور لهم بفقدان مواد البناء واللّخود فهل تجوز مواراتهم في حفر ، وردمهم مباشرة بالتراب مع مراعاة الاتّجاه الشّرعي في وضع الميّت . فأجاب شيخ الإسلام - آنذاك - محمد الصّالح بن مراد بأنّ « ذلك جائز لأنّ الأمر يدور - في هذه الحالة - بين أن يقبر (الميّت) أولا يُقبر أصلاً ، ولا شكّ أنّ قبره على الوجه المذكور متعيّن لأنّ المقصود في وضع الميّت في القبر - حسب ما صرّح به الفقهاء - منع الرّائحة ، وعدم اعتداء السّباع على جُثث الأموات ، وهذان الأمران يجب تحقيقهما كيفما كان الحال ... ، وللضرورة أحكام ... » ، أمّا محمد العزيز جعيط - المفتي المالكي آنذاك - فأجاب بأنّه « يجوز إذا تعذّرت تغطية القبر ولو بلوّح أو حجر أو قصب أن يُهال التراب مباشرة على الميّت للضرورة ، قال خليل - في المختصر - وسدّ القبر بلبق ثمّ لوح ثمّ قرمود ثمّ أجر ثمّ قصب ، وسدّ التراب أوّل من التّابوت ... » ، انظر A.G.T., Mobilisation 1939, E 440 — 18/107.

(121) المقراني ، المفتي الكائن ببلد باريس ، « المرضي والجرحى من المسلمين في فرنسا » ، جريدة أخبار الحرب ، عدد 72 ، ليوم 31 ديسمبر 1915 ، ص 4 .

والرعاية (122) لما قدّموا من توضّحات» (123) على حدّ قول الجريدة السابقة الذكر !!! .

لقد نصّت التعليمات العسكرية على أن يجعل علامة لقبور العساكر من المسلمين بواسطة علامتين * من الحجر أو الخشب ، توضع إحداها على القبر في مستوى رأس الميت ، وتحمل كتابة واضحة بالعربية تتمثل في اسم الميت (124) ، أمّا العلامة الثانية والتي لا تحتوي على كتابة - فتوضع في مستوى الرّجلين ، كلّ ذلك تحليداً لذكرى أولئك الجنود المسلمين الذين ماتوا من أجل فرنسا (125) ، مع العلم وأنّ العلامات المذكورة قامت بتوفيرها « جمعية المحبّة الإسلامية » (126) .

ومن جهة أخرى فإنّ السّلطات الفرنسية بادرت - أحياناً - إلى اعلام بعض العائلات التّونسية بتحويل جثمان بعض أبنائها من مقبرة إلى أخرى ، مع ذكرها للمقبرة السابقة والمقبرة الجديدة، بل وإعطاء الرّقم الذي منح وقتياً للقبر ، في انتظار مدّة تلك العائلات بالرّقم النهائي ، كلّ ذلك بالإضافة إلى مدّة

(112) من ذلك مثلاً أنّ بلدية أورليان Orléans ذكرت في حالة العائلات التي لم تتمكّن من المجيء إلى فرنسا للوقوف على قبور أبنائها ، ومدى أهميّة صورة تذكارية للقبر بالنسبة إليها ، فبادرت إلى أخذ صور فتوغرافية للمقبرة العسكرية بالمدينة المذكورة ، وأرسلت بها - في شكل بطاقات بريدية - إلى بعض العائلات التّونسية المدفون أبنائها بالمقبرة المذكورة ، كعائلة عمّار بن الحاج - من جهة القيروان ، انظر A.G.T., Mobilisation 1914, E 440 — 18/46

(123) « تكريم أموات العساكر المسلمين في فرنسا » ، جريدة أخبار الحرب ، عدد 118 ، ليوم 17 نوفمبر 1916 ص 4 .

* deux stèles

(124) انظر الملحق رقم 8

(125) A.G.T., Le Ministre de la guerre au gouverneur commandant la 19^e Region, le 3/12/1914, Mobilisation 1914, E 440 — 18/29. انظر الملحق رقم 7 .

(126) « علامات لمقابر الموتى » . جريدة المحبّة الإسلامية ، عدد 1 ليوم 10 ديسمبر 1915 ، ص 3 .

تلك العائلات بتخطيط جزئي * لبعض المقابر الموجودة بمختلف جهات فرنسا والتي دفن بها بعض التونسيّين ، مع التّنصيب على القبر وتعيينه بتلوينه حتّى يكون بارزًا بالنّسبة لتخطيط المقبرة (127) ، كلّ ذلك لتيسير معرفة مكان وجوده على العائلات الرّغبة في زيارته .

تلك هي في حدود اطلاعنا - أهمّ مظاهر السّياسة الدّينية لفرنسا - على الجبهة - تجاه التونسيّين المجنّدين في الحرب العالميّة الأولى ، وهي سياسة تبرز بصفة جليّة مدى توظيف فرنسا للدّين في خدمة مصالحها الاستعماريّة تبعًا لشعورها - آنذاك - بأهمّيته في الحفاظ على تلك المصالح وتدعيمها ، فلم تكن تلك السّياسة اعتناء بالإسلام - كما روّجت لذلك السّلطات الفرنسيّة - بل كانت استعمالاً له .

وبذلك يمكن القول بأن فرنسا - أثناء الحرب العالميّة الأولى لم تلحق أضرارًا بالبلاد التّونسيّة ديمغرافيا باستنزاف إمكانيّاتها البشريّة بتجنيد عشرات الآلاف من أبنائها للدّفاع عن التّراب الفرنسي فحسب ، بل أضرتّ بها كذلك دينيًّا بتوظيفها للمعطى الدّيني - إلى جانب توظيفها للمعطى البشري - في تمرير مخططاتها على حساب سكان البلاد وعقيدتهم .

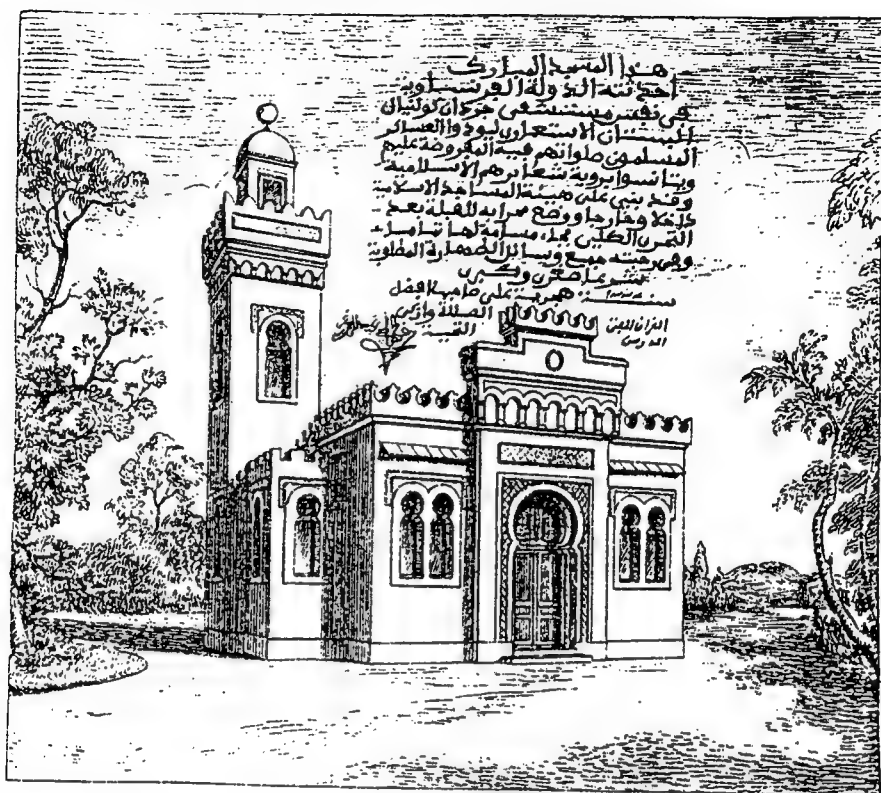
التليي العجيلي

رسالة نعيم الصلاة والسلام على رسول الله

٥٥

وبعد وقد فتح يوم جاء في الثانية على هجرية
على صاحبها من صلى الصلاة وأبخل النجاسة الوافين في يوم الورد
مسجدة المسجد الذي استسبته الدولة العربية ونية من
يستشفي جردان كدنياه در البستان في ١٧٠ سنة عماري، فحضر
فيهم جميع غفير من العربيات المسلمين الجرحى وبعدد من أعظم من ثلثه
لحفاة الغداة من الأباهة العلة خيرة التي أعدت لهم يومئذ بالمشهد
والذي انكسرت العربية الأوريفية من أن تسكر والشعور والكباب والدم
الجلوبت الجردانية الغروضة وغيره، وقد أقيمت صلاة ظهر في ذلك
اليوم باسمه في المسجد الفرائي وبعث زبيله العلامة الزاوية ربحا
فلحقه في السيد عبد الرحمن ثم بعد السعفات الذكورية في ربيع
من صلاة معروضة توجهوا إلى الله السميع العليم بقلوب خائفة
ورباب خاضعة لما يبني منه النصر له ولهم من نساء وحليهن
وحدثن الثانية الوحشية وبادت بها وراحت وتفتت بشائر الزبيل
من جمعهم البانين الحمر والنداء علامة الرجاءة دعواتهم سالحة
وعظم الجرح والسرور بشاهدة هذا المسجد العظيم الذي
وضع على وجه الأرض كذا الإسلام في وحسن كعبته تبتعها
الأرواح وتمايل من عجب ونفها لا يشاج نور مستعظمها كشي
الدولة العربية التواترة عليهم وتحفوا أطرافها
وعوارضهم العربية مخوفهم حيث ساعدتهم بكما يبرضهم دينا
وعادتهم ومن جوطا عظم الجرحى منهم من نساء الكثرية فقهوا
بصوت واحد من ربيع بعد فزجهم من ذلكند المسجد صيانة
في ربيع الله تعالى في نساء من نساء جنات الدنيا باختيارها
مكتوبة عين نذير على شرب أنما من نساء التمسكة بالحق السائرة
على تهيئ الاستقامة والعدل في آخر نفس بالاعضاد التي بقيت
بالسائنة فحسوها على جفج عندها ولا غروا زنا على بعض
تأه إن نهائية الضمير والحق لدولت من نساء وجعها لها وختموا فيها
هذا الجمل في الجنود العربية ربيون الحرب والنزول في ربيع
محبورين لا تخشون بالثناء الجليل والشمس في ربيع على دولتهم
برسالة

Mosquée de l'Hôpital du Jardin Colonial



Cette Mosquée bénie a été éditée par le Gouvernement Français au Jardin Colonial, pour que les soldats musulmans puissent y accomplir leurs devoirs religieux et s'y trouver dans une ambiance confessionnelle musulmane.

Elle a été bâtie selon le modèle des mosquées mahométanes, tant en ce qui concerne sa partie extérieure que celle intérieure. Le Mibrab a été rigoureusement orienté vers la Kibla (1). L'édifice est doté de tous les moyens de purification exigés par le culte.

Année 1334 de l'Hégire (Saluts et vœux sur le Prophète.)

KATRAN DJI ABDERRAHMANE

Adel
à la Mahakma Malékite. — Alger.

EL MOKRANI

Muphti Professeur
d'Orléansville.

1. Direction de la Mecque, vers laquelle les Musulmans doivent se tourner au moment de la prière.

رسم لمسجد No. ٢٢٢٢٢

A.G.T. D 70 — 8

السياسة الدينية لفرنسا على الجهة تجاه التونسيين المجندين في الحرب العالمية الأولى

MINISTÈRE
DE LA GUERRE

RÉPUBLIQUE FRANÇAISE

Paris, le 26 JUIN 1915

ETAT-MAJOR DE L'ARMÉE
SECTION D'AFRIQUE

N° 3371 s/11

LE MINISTRE DE LA GUERRE

à : Monsieur le Général Gouverneur Militaire de PARIS

Monsieur le Général Commandant la Région du Nord

BOULOGNE

Au sujet du Ramadan

Messieurs les Généraux Commandant les Régions

de 5 à 18 - 20 à 21

==+==

Le jeûne annuel que la religion musulmane impose à tous ses fidèles pendant le mois de Ramadan commencera le 15 juillet prochain pour se terminer le 12 août.

Cette obligation étant respectée par la grande majorité des militaires musulmans, il convient de prendre des dispositions pour que ceux qui auront manifesté leur désir de s'y soumettre, puissent s'y conformer.

Le jeûne du Ramadan consiste dans une abstinence complète de nourriture et de poisson depuis l'aurore jusqu'au coucher du soleil. Il est donc nécessaire que ceux qui le pratiqueront prennent la nourriture de la journée entre le coucher du soleil et 1 heure.

En conséquence, Messieurs les Généraux Commandant les Régions voudront bien inviter les Commandants de dépôts de troupes indigènes et les médecins chefs des formations sanitaires, à prendre toutes mesures utiles pour qu'à partir du 12 juillet, au soir, les militaires musulmans qui auront déclaré vouloir jeûner, puissent prendre leurs repas aux heures

suivantes....

سياسة تدييه تُعرب على الجهة تجاه التونسيين المجندين في الحرب العالمية الأولى

suivantes:

- a) Café du matin reporté au coucher du soleil
- b) déjeuner - 30 minutes environ après le café
- c) dîner - vers 24 heures.

En pays musulman, la rupture du jeûne est annoncée chaque soir par un appel à la prière.

Cette pratique n'étant pas réalisable en France, les musulmans seront laissés, dans chaque groupement, libres de fixer le moment où ils croiront devoir prendre leur premier repas.

La religion musulmane ne fait pas de ce jeûne une obligation absolue pour les malades qui ne pourraient pas le supporter sans inconvénients.

D'après la tradition, 5 journées du mois de Ramadan sont considérées comme jours fériés.

Ce sont:

En Mesfia qui tombe le 15 Ramadan (27 juillet)

Lilet El Fedila - d°- 27 - d°- (8 août)

L'Aïd Seghir, fin du jeûne.....(12 août).

Il est de coutume de laisser un peu plus de liberté aux militaires musulmans à l'occasion de ces fêtes et d'améliorer, dans la mesure du possible, le repas des soirées qui les précèdent.

Il conviendra de tenir compte de cette coutume.

Pour le Ministre et par son ordre
Le Général Sous-Chef
d'Etat-Major de l'Armée

signé: G N A Z I A N I .

Pour copie conforme

Le Colonel,
Chef de la Section d'Afrique

A.G.T., Mobilisation 1914, E 440-18/43

1.1 

D. L. GUERRE

DIRECTION DES
TROUPES COLONIALES

Paris, le 19 Juin 1916.

SERVICE
de l'ORGANISATION
des TRAVAILLEURS
COLONIAUX EN FRANCE

2734-5/8

Ouvriers musulmans
-----Le Ministre de la Guerre
à Messieurs les Généraux Gouverneurs Militaires de
Paris et de Lyon et Commandants les Régions,les Directeurs et Commandants les Etablissements
de l'Etat (Artillerie - Poudres - Aéronautique),les Commandants des Dépôts, des Centres de Rassem-
blement et des Groupements de Travaillleurs ColoniauxAu sujet du jeûne
de Ramadan.L'une des plus importantes prescriptions de la Foi
Religieuse des Musulmans est l'observation du jeûne durant le
mois de Ramadan qui doit commencer dans quelques jours.Pendant cette période, le Musulman ne peut manger, boire
et fumer que depuis le coucher du soleil jusqu'à environ deux
heures avant le lever. Tout le reste du temps, il doit obser-
ver le jeûne le plus rigoureux.S'il arrive fréquemment que les Mahométans oublient
certains des préceptes de la loi coranique, comme lorsqu'ils
consomment, avec trop de facilité des breuvages interdits, tels
que les boissons alcoolisées, il est bien rare qu'ils n'obser-
vent pas scrupuleusement le jeûne du Ramadan.Il est donc à prévoir que la majorité des musulmans
actuellement en France se soumettra à cette pratique religieuse.J'ai décidé, en conséquence, qu'il y avait lieu d'ac-
corder à tous les Travaillleurs de l'Afrique du Nord qui auront
déclaré vouloir observer le jeûne du Ramadan, toutes les facilités
compatibles avec les obligations de travail qui leur
incombent.A cet effet, toutes les fois que la chose sera possible
le travail de jour devra être remplacé par le travail de nuit,
moment où il est permis aux Mahométans de s'alimenter. Dans le
cas contraire, le travail commencera le matin le plus tôt pos-
sible et sera coupé au milieu de la journée par un long repos,
de trois ou quatre heures.Les Commandants de groupement devront veiller, d'une
manière très attentive à ce que l'ordinaire des travailleurs,
qui a été réglementé par l'instruction du 24 Mai 1916, leur
assure durant cette période une alimentation reconfortante et
variée, et pour que les repas soient servis très régulièrement
aux heures où il est permis de manger (coucher du soleil et
vers 1 heure du matin), à ceux des travailleurs musulmans qui
auront déclaré vouloir observer le jeûne.Les services employeurs se rendront compte que si ces
mesures peuvent apporter une gêne momentanée dans l'exécution
des travaux qui leur sont confiés, elles auront sans nul doute
pour effet d'écartier tout motif de refus de travail, et par la
sollicitude témoignée à ceux qui veulent observer les pratiques
religieuses de leur pays, de ne pas entraver le recrutement de
nouveaux travailleurs dont l'utilisation devient chaque jour
plus pressante.D'une manière générale il est recommandé à toutes les
autorités civiles ou militaires qui ont à s'occuper directement
ou indirectement des travailleurs musulmans, de montrer envers
eux-ci, durant le mois du Ramadan, toute l'indulgence compati-
ble avec les nécessités du service.Pour le Ministre et par son ordre
Le Général, Directeur des Troupes Coloniales
P. FÉLIN.

A.G.T., Mobilisation 1914, E 440-18/43

السياسة الدينية لفرنسا على الجبهة تجاه التونسيين المجندين في الحرب نعيمه الاول

ملحق رقم 6

فتوى في استباحة إفطار رمضان للتونسيين المجتدين (1915)

الحرمه نسل جنود تبين الاسلام بالملكة التونسية عن طليعة من المسلمين
ذهبت للديار ابرع نساوية بامر من حكومتهم لخدمة اعمال بلادهم وغير هذا
وذلك مع الانتفاع من جهة الى اخرى وهي تستعين انما ذلك فائدة مناسبة
للمراجع تلك البلاد وحتى ياتي الضيق بتلك الحرمة على الوجه المطلوب. فهذا يمكن
لتلك الطريقة والحاجة ما ذكره البعير في رمضان وعندهم فضاء صولهم عن رجوعهم
للبلاد ا ح ٢ -

باجابة جنابه مافيه
الحرمه الجواب انه ذهاب اولئك العملة لمباشرة ما نزل بهم من الاعمال على الوجه
المعصى اعلا حيث لم يكن باختيارهم وانهم كلهم بترك من قبل اسم البلاد
الرعاية مصلحة الجمهور والاولاد بمسواة حكمهم في السيف والسواء حكم الجنود سواء
(اي لهم البعير) فانه واجبي به بمقدوره اجرهم تبين الاسلام بتونس طبقا لطلبه
في غزة جوان ١٩١٧ -

ملحق رقم 7



صور لقبور الجنود المسلمين

C.N.U.D.S.T., Gerre 1914 — 1918, Carton 1663 bobine P.79, 9/1915 — 5/1918, f.45

السياسة الدينية لفرنسا على الجبهة تجاه التونسيين المجندين في الحرب العالمية الأولى

الحكم في القرآن

بقلم : محمد المختار العبيدي

في القرآن الكريم آيات كثيرة تدعو إلى نصب حكام بين الناس يزعون بعضهم عن بعض ويهدون إلى طريق الصلاح وينهون عن الفحشاء والمنكر والبغي . ومن أوكّد واجبات الحاكم في القرآن وأهمّها الفصل بين المتخاصمين وإعطاء كل ذي حقّ حقه وردع المعتدين وكفّ أذاهم عن الغير . ذلك أن النفس البشرية مجبولة على العدا ، تأمر بالسوء وتهوى السطو والإيذاء . قال تعالى على لسان نبيّه يوسف عليه السلام : « وَمَا أُبْرِئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَجِمَ رَبِّي » (1) . ولما كان الظلم صفة بارزة في الإنسان فقد دعت الشرائع السماوية - رحمة بالإنسان - وأقرّ العقل كذلك نصب حكام يسوسون الناس بالعدل ويدفعون بعضهم عن بعض ويبينون لهم ما اختلفوا فيه ويقيمون على الظالمين الحدود . ومهما كان نوع السياسة التي حكم بها الحاكم وسواء بطش بالناس أو كان بهم رحيمًا ، حَكَمَ بالعدل أو أتبع الهوى

فإن وجود الحاكم أفضل من عدم وجوده: فالمجتمع الذي لا وازع فيه غالباً ما تسوده الفوضى وتعمه سياسة الغاب ويأكل الأقوياء فيه الضعفاء لما في طباع البشر من حيوانية تفضي بهم الى التقاتل والتناحر. قال تعالى: « وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ مَا تَرَكَ عَلَيْهَا مِنْ ذَابَّةٍ » (2). وقال عبد الرحمان ابن خلدون في ضرورة نصب الوازع: « ثم إن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر كما قررناه وتم عمران العالم بهم فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم وليست السلاح التي جعلت دافعة لعدوان الحيوانات العجم عنهم كافية في دفع العدوان عنهم لأنها موجودة لجميعهم فلا بد من شيء آخر يدفع عدوان بعضهم عن بعض ولا يكون من غيرهم لقصور جميع الحيوانات عن مداركهم وإلهاماتهم فيكون ذلك الوازع واحداً منهم يكون له عليهم الغلبة واليد القاهرة » (3).

فالحاكم أسس المجتمع ودعامته به يستقيم أمره وتتحقق مصالحه ويحصل أمنه واستقراره.

معنى الحكم لغة :

اتفقت كتب اللغة والتفسير على أن المقصود بالحاكم أولاً هو العالم والفقهاء. فقد جاء في لسان العرب في شرح كلمة حكم (مصدر حَكَمَ): « الْحُكْمُ الْحِكْمَةُ مِنَ الْعِلْمِ وَالْحَكِيمُ الْعَالِمُ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: « وَأَتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا » أي علماً وفقهاً هذا ليحيى بن زكريا » (4) وزادت كتب اللغة إلى هذين المعنيين معنى القضاء بالعدل والفصل بين المتخاصمين بالحق جاء في اللسان ما

(2) سورة النحل / 61 .

(3) ابن خلدون: المقدمة ص 43 ط. دار العلم بيروت 1978 .

(4) ابن منظور: لسان العرب المجلد الاول ص 688 دار لسان العرب بيروت. د. ت.

يلي : « . . . والعرب تقول حَكَمْتُ وَأَحَكَمْتُ وَحَكَمْتُ بمعنى مَنَعْتُ وَرَدَدْتُ ومن هذا قيل للحاكم بين الناس حاكم لأنه يمنع الظالم من الظلم . قال الأصمعي : أصل الحكومة ردّ الرجل عن الظلم » (5) . وقال تعالى في سورة الانعام مبيناً معنى الحكم الإلهي بأنه الفصل بالحق : « إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَقْضُ الْحَقُّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ » (6) .

فالحاكم هو القاضي بالحق وهو الوازع الذي يفصل بين المتخاصمين بالقسط فلا يُبْخَسُ عنده المظلوم حَقُّهُ ولا يأمل الظالم عنده نيلَ عطفه ولا إبطال حكمه . وإذا ما جمع الحاكم إلى صفة القضاء بالعدل العلم والفقه في الدين والتفكر في أمر الله فقد أوتي الحكمة « وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا » (7) . فلا غرو أن تكامل المعنيان معنى الحكم الذي هو العلم والفقه والفصل بالحق ومعنى الحكمة الذي هو العلم بأحكام الله . وقد أكد الطبري على هذا التكامل في المعنى في شرحه لقوله تعالى « وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ » (8) فقال : « والصواب من القول عندنا في الحكمة أنها العلم بأحكام الله تعالى التي لا يدرك علمها إلا ببيان الرسول صلى الله عليه وسلم والمعرفة بها وما دلّ عليه ذلك من نظائره وهو عندي مأخوذ من الحكم الذي بمعنى الفصل بين الحق والباطل بمنزلة الجلسة والقيعة من الجلوس والقيود يُقال منه إن فلانا لحكيم بين الحكمة يعني به إنه لبيّن الإصابة في القول والفعل . وإذا كان ذلك كذلك فتأويل الآية : رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ

(5) نفس المرجع ، نفس الصفحة .

(6) سورة الانعام / 57 .

(7) سورة البقرة / 269 .

(8) سورة آل عمران / 4 - i

يتلو عليهم آياتك ويعملهم كتابك الذي تنزله عليهم وفصل قضائك وأحكامك التي تعلمه إياها» (9) .

ونجد في كتب الوجوه والنظائر (10) أو ما سمي بكتب التصارييف وجوها أخرى للحكم والحكمة فقد ذكر يحيى بن سلام في « كتاب التصارييف » (11) خمسة وجوه للحكمة هي كالتالي :

« الوجه الأول : الحكمة يعني السنة التي في الأمر والنهي وذلك قوله في البقرة : « وَمَا أُنْزِلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ » يعني القرآن « والحكمة » (12) يعني السنة التي في القرآن من الأمر والنهي والحلال والحرام . . . والوجه الثاني : الحكمة يعني الفهم والعقل وذلك قوله في سورة مريم ليحيى : « وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا » (13) يعني الفهم والعقل . . . والوجه الثالث : الحكمة النبوة وذلك قوله في النساء : « فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ » (14) يعني النبوة وقال لداود في البقرة : « وَأَتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ » (15) يعني النبوة وعلم القضاء . والوجه الرابع : الحكمة يعني القرآن ظاهرا وعلم تفسيره وذلك قوله في البقرة : « وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ » (16) يعني العلم بما في القرآن

(9) الطبري : جامع البيان عن تأويل القرآن ج 3 / 87 و 88 دار المعارف مصر . د . ت .

(10) انظر تعريفا ضافيا لهذا العلم في المقدمة القيمة التي صدرت بها هند شليبي كتاب يحيى بن سلام « التصارييف » الشركة التونسية للتوزيع 1979 .

(11) ص 201 وما بعدها .

(12) البقرة / 231 .

(13) مريم / 12 .

(14) النساء / 54 .

(15) البقرة / 251 .

(16) البقرة / 269 .

وقراءته ظاهراً « فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا » . والوجه الخامس الحكمة يعني القرآن وذلك قوله في سورة النحل : « أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ » (17) يعني بالقرآن .

فهذه وجوه خمسة بَدَتْ متقاربة في معناها لاشتراكها في مادة اللفظة الأصلية (ح-ك-م) . ولئن أكدت كتب التفسير على معنى القرآن ومعنى النبوة الدالة عليهما لفظة « حكمة » فإن بقية المعاني الأخرى ملتصقة بها شديد الالتصاق . فالنبوة لا تكون إلا مع الفهم والعقل وبالفهم والعقل تدرك معاني القرآن وبالقرآن يُوقَفُ على الأوامر والنواهي والحلال والحرام وإذا عرف الإنسان ما أحلَّ الله وما حرَّم استطاع أن يقضي بين الناس بالحق . ولا بدَّ من التذكير في هذا الصدد بالتشابه اللفظي وكذلك المعنوي بين كلمتي حكمة و« حَكَمَةٌ » (بفتح الحاء المهملة وفتح الكاف والميم) وهي آلة كاللجام تمنع الدابة من الوقوع في الخطأ . والقاسم المشترك بين اللفظتين هو الرَّدْعُ والمنع . فالحاكم يَرْدَعُ والحَكَمَةُ تَمْنَعُ . وفي صورة حدوث الخطأ ، فللحاكم الوازع ردع المخطيء كما لراكب الدابة المتصرّف في الحَكَمَةِ ردع دابته . قال ابن منظور بعد أن أفاض القول في معنى لفظة حُكْمٍ مقرباً بين معناها ومعنى لفظة حَكَمَةُ : « وفي الحديث ما من آدمي إلا وفي رأسه حَكَمَةٌ وفي رواية : « في رأس كل عبْدٍ حَكَمَةٌ إذا هَمَّ بسيئة فإن شاء الله تعالى أن يقدعه بها (يكفّه بها) قدعه » . والحَكَمَةُ حديدة في اللجام تكون على أنف الفرس وحنكه تمنعه عن مخالفة راحبه » (18) .

وبنفس الرأي قال الفيروز آبادي في كلامه على مادة (ح-ك-م) فقال « . . . وأصل المادة موضوع لمنع يُقصد به إصلاح ومنه سمّي حكمة الدابة

(17) النحل / 125 .

(18) لسان العرب المجلد الأول ص 689 .

فَقِيلَ حَكْمَتُهُ وَحَكَمْتُ الدَّابَّةَ مَنَعْتُهَا بِالْحَكْمَةِ وَأَحْكَمْتُهَا جَعَلْتُ لَهَا حَكْمَةً
وَالْحُكْمُ بِالشَّيْءِ أَنْ تَقْضِيَ بِأَنَّهُ كَذَا أَوْ لَيْسَ بِكَذَا سِوَاءِ أَلْزَمْتَ ذَلِكَ غَيْرَكَ أَوْ لَمْ
تَلْزَمْهُ « (19) .

فَإِذَا كَانَ مِنْ مَعَانِي الْحُكْمِ الْهَامَّةُ الْفَصْلُ بِالْحَقِّ وَالرَّدْعِ وَالْمَنْعِ وَالْكَفِّ عَنْ
الْأَذَى فَعَكَسَ ذَلِكَ فِي اللُّغَةِ الْجَوْرِ وَالْعُسْفِ وَالظُّلْمِ وَالتَّعَدِّيِّ وَأَخَذَ مَا فِي أَيْدِي
الْغَيْرِ بِغَيْرِ حَقٍّ . لَذَلِكَ جَاءَتْ الْأَلْفَاظُ التَّالِيَةُ فِي الْقُرْآنِ مُقَابِلَةً لِلْكَلِمَةِ الْمُرَكَّبَةِ
الْحُكْمِ بِالْعَدْلِ : « الْهُوَى » بِدَلِيلِ قَوْلِهِ تَعَالَى : « فَأَحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ
وَلَا تَتَّبِعِ الْهُوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ » (20) وَلَفْظُ « ظَلَمَ » بِدَلِيلِ قَوْلِهِ
تَعَالَى : « قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعَجْتِكَ إِلَى نِعَاجِهِ » (21) وَ « شَطَطَ »
بِدَلِيلِ قَوْلِهِ : « فَأَحْكُمْ بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَلَا تُشْطِطْ » (22) وَلَفْظُ عَدْوَانٍ أَوْ اعْتِدَاءٍ
بِدَلِيلِ قَوْلِهِ : « ... لَشَهَادَتُنَا أَحَقُّ مِنْ شَهَادَتَيْهَا وَمَا أَعْتَدَيْنَا » (23) .
فَيَتَجَلَّى لَنَا مِنْ هَذَا أَنَّ الْحُكْمَ هُوَ بِحَقِّ ضَرْبٍ مِنَ الْحِكْمَةِ وَالتَّعْقُلِ وَالرِّصَانَةِ
وَيُقَابِلُهُ الْهُوَى الَّذِي هُوَ صَنِيعُ النَّفْسِ الْأَمَارَةِ بِالسُّوءِ الَّتِي لَا تَرْتَدِعُ بِأَحْكَامِ
الْعَقْلِ وَلَا تَعْمَلُ بِنَوَاهِيهِ . وَإِذَا مَا جَازَ أَنْ نُسَمِّيَ مِنْ فَصْلِ بَيْنِ النَّاسِ بِالْحَقِّ
حَاكِمًا عَلَى وَزْنِ فَاعِلٍ فَلَا يَجُوزُ أَنْ نُسَمِّيَهُ حَكِيمًا عَلَى وَزْنِ فَعِيلٍ لِلْمُبَالَغَةِ .
لَذَلِكَ لَمْ يُخْتَصَّ بِهَذِهِ الصِّفَةِ الْأَخِيرَةِ إِلَّا اللَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى . فَقَدْ وَصَفَ اللَّهُ
نَفْسَهُ بِكَوْنِهِ حَكِيمًا * فِي سَبْعٍ وَتَسْعِينَ آيَةً وَوَصَفَ نَفْسَهُ بِكَوْنِهِ « خَيْرَ الْحَاكِمِينَ »

(19) الْفَيْرُوسُ : آدَادِي : بِصَافِثِ ذَوِي التَّمْيِيزِ فِي لَطَائِفِ الْكِتَابِ الْعَزِيزِ تَحْقِيقُ مُحَمَّدٍ عَلِيٍّ النَّجَّارِ ج 2 / 491
الْقَاهِرَةُ 1385 .

(20) ص / 26 .

(21) ص / 24 .

(22) ص / 22 .

(23) الْمَائِدَةُ / 107 .

* يَدْخُلُ فِي ذَلِكَ كُلِّ مَا هُوَ صَادِرٌ عَنْهُ كَالذِّكْرِ الْحَكِيمِ وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ وَالْأَمْرِ الْحَكِيمِ .

و«أحكم الحاكمين» في خمس آيات . فالله حكيم والحكمة من صفاته اختص بها ولم يشاركه فيها أحد . وحتى الذين أوتوا نصيبا من الحكمة من البشر فهم من المصطفين الأخيار أصطفاهم ربهم ليكونوا أنبياء ورُسلاً يبلغون وحيه وينشرون رسالته وجعل لهم ما به تحيا الرسالة وتنتشر : الحكمة وفصل الخطاب .

فالحكمة لله جميعا يهبها لمن يشاء ويمسكها ممن يشاء وحتى الأنبياء والرسل أنفسهم فليسوا حكماء في كل ما يقولون ويفعلون لأنهم لو كانوا كذلك لما عصى آدم ربه . قال تعالى : « فَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى » (24) وما استغفر داود ربه عندما قضى بغير الحق . قال تعالى : (وَظَنَّ دَاوُدُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ) (25) . فلئن أنطق الله رسله وأنبياءه بالحكمة وآتاهم فصل الخطاب فإنه ترك فيهم ما به حافظوا على صفاتهم البشرية التي منها الحب والكرامية والميل والإعراض والضعف والقوة والاصابة والإخفاق واللين والشدة . فالرسل والأنبياء مَوْسُومُونَ بالبشرية والرسالة طارئة عليهم . لذلك كانوا يعيشون بين الناس و«يتسوقون» كسائر عباد الله ويحيون الحياة التي ارتضى الله لهم وهذا ما استغربه عليهم الكفار فقد جاء في القرآن على لسانهم : وَقَالُوا مَا هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونُ مَعَهُ نَذِيرًا أَوْ يُلْقَى إِلَيْهِ كَنزٌ أَوْ تَكُونُ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا . . . الآية » (26) .

فإذا ما قيل إذن في الإنسان إنه حكيم كقول الطبري في شرح معنى الحكمة : « إن فلانا لحكيم بين الحكمة يعني به إنه لبين الإصابة في القول

(24) سورة طه / 121 .

(25) سورة ص / 24 .

(26) سورة الفرقان / 7 و 8 .

والفعل « (27) فذلك من باب التجاوز لا الوجوب والتشبه بالخالق بقدر الطاقة البشرية لا الاتصاف ولذلك لم يشترك الانسان - مهما أوتي من حكمة - مع الله في صفة « حكيم » . والذين حازوا نصيبا من الحكمة فقد أوتوها وكُرمُوا بها كاهبة تُوهَبُ والمِنَّةُ تُمنُّ . وقد بينَّ الإمام فخر الدين الرازي في « التفسير الكبير » استنادا إلى أقوال الفلاسفة أن المقصود بالحكمة إذا ما ذكرت للانسان أنها تشبه فقط بالإله في صفة من صفاته وليست اتصافا حقيقيا . قال الرازي : « وعبرَ بعض الفلاسفة عن الحكمة بأنها التشبه بالإله بقدر الطاقة البشرية : » (28) . فالحكمة لله صفة وللإنسان تشبه . والشبه ليس كالأصل . ولما كان غير جائز أن نقول في الإنسان إنه سميع وعليم إذ هما صفتان من صفات الله تعالى فقياسا على ذلك نقول إنه لا يجوز القول بأنه حكيم وإلاَّ آتصف بما لا يعقل أن يتصف به من صفاته سبحانه . فالمخلوق سامع وعالم وخالقه سميع عليم وكذلك المخلوق غير المعصوم حاكم وخالقه هو أحكم الحاكمين .

وزاد الرازي الى فكرة التشبه المذكورة ما يلي : « ... الحكمة هي الفصل بين الحق والباطل وهو مصدر بمعنى الحكم كالقعدة والجلسة ... ومثال هذا الخبر والخبرة والعذر والعذرة والغل والغلة والذل والذلة » (29) . وهو تعريف للحكمة تشترك فيه كتب التفسير أو تكاد .

مادة حكم في القرآن :

وردت مادة (ح-ك-م) في القرآن عشراً ومائتي مرة ولم تختص بها الآيات المدنية دون المكية ولا المكية دون المدنية لحاجة الناس في كل مكان

(27) الطبري : جامع البيان ج 3 / 87 و 88 .

(28) فخر الدين الرازي : التفسير الكبير ج 4 / 74 ط ، المطبعة البهية المصرية 1354 هـ / 1935 م .

(29) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

وزمان إلى حكام يُعلّمون الناس أمور دينهم ودنياهم وينشرون بين الناس العدل ويقيمون على الظالمين الحدود . فكان الفصل بين الناس بالحق فرضاً من فروض الكفاية حتمّة الشرائع السماوية وأقرّه العقل ودعت إليه النفس الأمّارة بالسوء . لذلك توزّعت آيات الحكم في القرآن على المكّي والمدني دون تخصيص .

والحكم في القرآن أحكام ثلاثة : حكم لله وهو خير الحاكمين وثاني للأنبياء والرسل منزّه عن الزلل إلا فيما قلّ ونذر* وثالث للبشر ليس عدلاً كلّ ولا جوراً كلّ ، وإنما هو حكم الإنسان المسكون بعقل وازع ونفس غاوية . ونهتّم في هذا الفصل بالنوع الثالث المتعلّق بحكم الإنسان على أن نعود إلى الحكمين المذكورين الآخرين في فصل قادم إن شاء الله .

إنّ تناولنا لمادة (ح - ك - م) في عشرة ومائتي موضع لا يعني أنّنا تناولنا جميع الآيات التي تعرّضت لمسألة الحكم . فلكلمة حكم وجوه ونظائر كما يقول علماء التفسير ، وقد يستعاض عن لفظة حكم في القرآن بأحد الألفاظ التالية : عدل أو فصل أو قضاء أو قسط أو حق . فقد وردت جميع هذه الألفاظ في آيات كثيرة بعضها مكّي وبعضها الآخر مدني ودلّت جميعها على معانٍ متشابهة وتضمّنت دعوة إلى الناس ليتفقّوها في الدّين ويحكموا بين الناس بالحق وينعموا النظر ليكون الاختيار في الأحكام بعد الاختبار والفصل بعد التّثبت .

* أحكام الرسل والأنبياء إذا كانت صادرة عن وحي إلهي فهي منزّهة صحيحة فهم لا ينطقون عن الهوى وإنّما يبلغون وحيّاً يوحى أما إذا كانت أحكامهم اجتهدادات فردية غير ممّلة من لدن حكيم خبير فقد يصيب فيها الانبياء وقد يخطئون . فلا غرو أن عاتب الله الرسول الكريم في مسألة الأسرى (الأنفال / 67) وعاتبه في شأن عبد الله بن مكرم في الآيات الأولى من عبس كما عاتب داود في ص / 2 .

والجدير بالذكر هو أن كلمة حكم غالباً ما ترد في القرآن متبوعة بإحدى الكلمات الخمس المذكورة للتأكيد على ضرورة الحكم بالعدل وتوسيع نطاقه فلا يبقى محصوراً في الأحداث التي نزل من أجلها ولا في قوم دون آخرين . لذلك نعثر على عبارات قرآنية من قبيل : « . . . أَنْ تُحْكُمُوا بِالْعَدْلِ » (30) أو قوله : « فَأَحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ » (31) أو قوله « خَيْرُ الْفَاصِلِينَ » (32) بمعنى خير الحاكمين أو قوله « فَأَحْكُم بَيْنَنَا بِالْحَقِّ » (33) أو قوله « وَقَضَى بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ » (34) فلما كانت جميع هذه الالفاظ متشابهة في معناها وقد ناب بعضها عن بعض في آيات ، وأُلْحِقَ بعضها ببعض في آيات أخرى فقد رأينا أن نقف عند أكثرها تواتراً وهي كلمة حكم دون أن نستغني عن الالفاظ الأخرى . فقد اعتمدنا هذه الالفاظ لشرح ما اعتاص علينا فهمه واستمددنا منها بعض الاستنتاجات التي يعسر الوصول إليها لو اكتفينا بمادة (ح - ك - م) وحدها .

حكم الإنسان :

ورد الكلام على حكم الانسان في الآيات التالية : البقرة / 188 ، النساء / 35 و 58 و 60 ، المائدة / 44 و 45 و 47 و 50 و 95 ، الانعام / 136 ، يونس / 35 النحل / 59 العنكبوت / 4 ، الصافات / 154 ، الجاثية / 21 القلم / 36 و 39 .

هذه هي جملة الآيات التي ذكرت أحكام الإنسان وأقصيته باعتماد مادة حكم دون سواها . وقد نزلت في ظروف مخصوصة وفي أناس مخصوصين إلا

(30) النساء / 58 .

(31) المائدة / 42 .

(32) الانعام / 57 .

(33) ص / 22 .

(34) المائدة / 42 .

أن جمهور المفسرين قد خرجوا بها من التخصيص إلى التعميم ومن أفراد معلومين إلى جمهور المسلمين كافة . والمتمعن في هذه الآيات يلاحظ أن حكم الانسان جائر في أغلب الأحيان . فنادرا ما يعدل الحكم لطغيان العاطفة عليهم وانسياقهم وراء الشهوات وحبهم للإرتشاء وإعراضهم عن الحكم بما أنزل الله . وقد جرى الكلام في هذه الآيات المشار إليها على التحقير والتعريض والتوبيخ لإعراض الحكام - إلا القليل منهم - عن الحكم بما أنزل الله والعمل بأوامره . ومما يدل على سوء أحكامهم وكثرة افتراءاتهم وركونهم إلى الهوى كثرة العبارات الواردة في شأنهم من قبيل : « فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ » و« سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ » . وقد أراد الله بذلك تبييتهم والتعريض بهم وتحقير صنيعهم .

وقد أمر الله ولاية المسلمين باعتبارهم حكاما يرعون شؤون الناس بأن يعدلوا ويقسطوا حتى يكونوا أسوة حسنة لسائر الناس وحتى لا يبغي الأقوياء على الضعفاء فيزول الأمن ويقل الكسب ويتلبس النفوس الخوف والجزع . فأمر الناس كالأمانات بين أيدي الحكام إن شاؤوا ضيعوها وإن شاؤوا أدوها إلى أصحابها . قال تعالى : « إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ » (35) . وقد فسر الطبري هذه الآية بقوله : « إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ يَا مَعْشَرَ وَلَاةِ أُمُورِ الْمُسْلِمِينَ أَنْ تُؤَدُّوا مَا إِتَّمَمْتُمْ عَلَيْهِ رِعْيَتَكُمْ مِنْ فِيئَتِهِمْ وَحَقُوقِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ وَصَدَقَاتِهِمْ إِلَيْهِمْ عَلَى مَا أَمَرَكُمُ اللَّهُ بِإَدَائِهِ كُلِّ شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ مِنْ هَوْلِهِ بَعْدَ أَنْ تُصِيرَ فِي أَيْدِيكُمْ لَا تَظْلِمُوهَا أَهْلُهَا وَلَا تَسْتَأْثِرُوا بِشَيْءٍ مِنْهَا وَلَا تَضَعُوا شَيْئًا مِنْهَا فِي غَيْرِ مَوْضِعِهِ وَلَا تَأْخُذُوهَا إِلَّا بِمَنْ أذنَ اللَّهُ لَكُمْ بِأَخْذِهَا مِنْهُ قَبْلَ أَنْ تُصِيرَ فِي أَيْدِيكُمْ وَيَأْمُرَكُمْ إِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَهُمْ

بالعدل والانصاف وذلك حكم الله الذي أنزله في كتابه وبَيَّنَّه على لسان رسوله لا تعدوا ذلك فتجوروا عليهم (36) .

ورغم هذا الأمر الصريح بتأدية الأمانات إلى أهلها وبالتزام العدل في المعاملات وفي إصدار الأحكام ، فإن أحكام البشر تبقى حسب ما هو وارد في القرآن ظالمة جائرة وتعلقهم بما شرفوا به - أي القضاء - كأوهن ما يكون التعلق . فكلما حرك أولي الأمر نعيم هذه الدنيا وخيراتها جاروا على الناس واحتكموا إلى غرائزهم وتنكروا للأحكام القرآنية فنصروا ظلما وأذلوا مظلوما وبذلك يكونون قد أغضبوا الله وأغضبوا فريقا من الناس كانوا حقيقين بالارضاء . قال تعالى : « وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ » (37) . فالكثير من الناس يصانعون الحكام بأموالهم ويرشونهم ليقضوا لهم بها على غيرهم . والمتمعن في قوله تعالى : « وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ » يدرك الصلة المتينة بين إدلاء الدلو بمعنى إرساله وإدلاء الرشوة من الرشاء بمعنى مدها وهو تأويل ذهب إليه جمهور المفسرين . لذلك حذر الله الحكام أنفسهم (ويحذركم الله نفسه وإلى الله المصير) . آل عمران / 28) ويبيِّن لهم ان قضاءهم بغير الحق مدعاة لغضبه وسخطه . يقول الطبري في معنى أكل الأموال بالباطل : « من مشى مع خصمه وهو له ظالم فهو آثم حتى يرجع إلى الحق وأعلم يا ابن آدم أن قضاء القاضي لا يُحلّ لك حراما ولا يحقّ لك باطلا وإنما يقضي القاضي بنحو ما يرى ويشهد به الشهود والقاضي بشر يخطئ ويصيب وأعلموا أنه من قد قُضِيَ له بالباطل فإن خصومته لم تنقض حتى يجمع الله بينهما يوم القيامة

(36) الطبري : جامع البيان ج 8 / 494 .

(37) البقرة / 188 .

فيقضي على المبطل للمحقق بأجود مما قُضيَ به للمبطل على المحق في الدنيا (38) فالحاكم مدعو إلى إعمال الرأي وإنعام النظر وإدامة التفكير ليكون الفصل بعد الثبوت والاختيار بعد الاختبار . وهو - مع تحرّيه وثبّته عرضة للوقوع في الخطأ لعلمه بالظاهر دون الباطن ولقدرة بعض المحتكمين إليه على التمويه والمغالطة والمحااجة والإفحام . وهو نوع من أنواع الخطأ الذي قد لا يؤاخذ عليه الحاكم لعلمه بما يرى وغياب السرائر عنه وهو ما نبّه إليه الرسول عليه الصلاة والسلام : فقد جاء في « صحيح مسلم » في « باب الحكم بالظاهر واللعن بالحجة » ما يلي : « حدّثنا يحيى بن يحيى التميمي ، أخبرنا معاوية عن هشام بن عروة عن أبيه عن زينب بنت أبي سلمة عن أم سلمة قالت : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إنكم تختصمون إليّ ولعل بعضكم أن يكون ألحنّ (أبلغ بالحجة وأعلم) بحجّته من بعض فأقضي له على نحو ما أسمع منه . فمن قطعت له من حق أخيه شيئاً فلا يأخذه ، فإنما أقطع له به قطعة من النار » (39) .

يبدو ممّا تقدّم أن خطأ الحكام خطآن : خطأ عن جهل أو نسيان وخطأ عن عمد . أما الأوّل فهو المشار إليه في حديث الرسول . والمخطيء في هذه الحالة معفو عنه ، مغفور له ذنبه بعد الاستغفار والتوبة بدليل قوله تعالى : « إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ » (40) . أما من تعمّد الخطأ لحاجة يريد قضاءها كالتقرب الى أصحاب الجاه أو نصرة قريب أو الحصول على رشوة ، فهذا الحاكم قد رام فساداً في

(38) الطبري : جامع البيان ج 3 / 550 .

(39) أبو الحسن مسلم بن الحجاج القشيري : « صحيح مسلم » ج 3 / 1337 ط . ، دار احياء التراث العربي 1375 هـ / 1955 م .

(40) النساء / 16 .

الأرض باستحلاله ما هو حرام وتحريمه ما هو حلال واستعاضته عن الحق بالبغي . وقد شبه الله هؤلاء الحكّام بالشياطين الذين يريدون أن يوقعوا الناس في الكفر ونهى عن الاحتكام إليهم لأنّ اللجوء إليهم للفصل في القضايا إنّما هو لجوء إلى الطاغوت وقد أمر الإنسان أن يكفر به . قال تعالى : « أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا » (41) . وتذكر لنا كتب التفسير أن هذه الآية قد نزلت في كعب بن الأشرف المعاصر للرسول (ﷺ) وقد كان يحكم بين اليهود بما تمليه عليه عواطفه وميوله حتى سُمّي بالطاغوت لبعيذه وطغيانه . قال السيوطي : « نزلت لما اختصم يهودي ومنافق فدعا المنافق إلى كعب بن الأشرف ليحكم بينهما ودعا اليهودي إلى النبي صلى الله عليه وسلم فأتياه فقضى لليهودي فلم يرض المنافق . . . » (42) .

ولئن نزلت هذه الآية في شخص بعينه هو كعب بن الأشرف فإن المعاني الواردة فيها تخرج بها من مجال الواحد الفرد إلى مجال الكثرة والجماعة . فالطاغوت الذي هو في الآية كعب بن الأشرف له نظراء كثيرون في عهده وفي غير عهده طغوا وتجبروا وعاثوا في الأرض فسادا . فكان الكلام موجّها فيها إليه وإلى هؤلاء جميعا . لذلك لا نجد تخصيصا في هذه الآية . ف « الطاغوت » كلمة عامة جدّا غني بها في البدء شخص بعينه ثم خرجت من التخصيص إلى التعميم لعدم انحصار البغي في زمن دون زمن وفي أناس دون آخرين . لذلك يمكن القول بأن أغلب الأحكام الواردة في القرآن في شأن الحكم قد خرج بها

(41) النساء / 60 .

(42) السيوطي والمحلّي : تفسير القرآن الكريم ص 11 مكتبة الملاح دمشق 1398 هـ / 1978 م .

المفسرون من مجال التخصيص إلى مجال التعميم لِكَيْلَا تبقى محصورة في حدث بعينه ولا في أناس معينين ولذلك كثر في القرآن استعمال ضمير الغائب ليشمل الكلام الحاضر والغائب والقريب في الزمن والبعيد : قال تعالى : . . . ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِنْهُمْ وَهُمْ مُعْرِضُونَ ، آل عمران/ 23 . يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ . . . النساء/ 60 ، وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا ، النساء/ 60 ، وَمَنْ لَمْ يُحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ، المائدة/ 44 ، أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ، النحل/ 59 ، سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ، العنكبوت/ 4 . وقد يعوّض ضميرُ المخاطب إذا كان الكلام موجّهاً توجيهها خاصاً إلى الرسل والأنبياء وكلّما وردت الأفعال في الأمر أو كانت مضارعة مسبوقة بأداة من أدوات النفي أو النهي أو الأمر : وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ . . . البقرة/ 188 ، وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ . . . النساء/ 35 ، فَإِنْ جَاؤُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ ، المائدة/ 42 .

إن الوقوف عند الآيات المشار إليها أنفا يطلعنا على حقيقة حكم الإنسان الموسوم بالجور والعسف . وكأنّ الحكّام قد آثروا للأسباب التي ذكرنا الباطل على الحق والارتجال على التريث والبغي على العدل . وقد شدّد الله النكير على هؤلاء وازدري صنيعهم فقال : « أَفَحُكْمُ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ » (43) . ولئن كان الكلام موجّهاً في هذه الآية في البدء الى اليهود الذين كانوا يصانعون الأغنياء ويُذِلُّون الفقراء فإنّ معنى الآية يخرج بها عن هذا المدار الضيق لتشمل كلّ الحكام الذين يركنون إلى الظلم والعسف بغض النظر عن الأمكنة والأزمنة . قال القرطبي في شرح هذه الآية : « والمعنى أن الجاهلية كانوا يجعلون حكم

الشريف خلاف حكم الوضع كما تقدّم في غير موضع وكانت اليهود تُقيمُ الحدود على الضعفاء الفقراء ولا يقيمونها على الأقوياء الأغنياء فصارعوا الجاهلية في هذا الفعل « (44) .

فإذا ما كانت السّمة الغالبة على حكم الإنسان هي الجور والعسف كما دلّت على ذلك الآيات الواردة فيها لفظ حكم ، باستثناء الآية 3 من سورة النساء والآية 9 من سورة المائدة ، فإنه يجوز القول بأن الحكم خطّة كثيرة المزالق ، قد لا يقدر على تحمّلها إلّا من استطاع مغالبة هوى النفس ورباً بنفسه عن دناء الحاجات والمكاسب . وقد نبّه القرآن إلى فساد حكم الإنسان وضرب الأمثال بصنائع أمم سابقة ليصلح النفوس ويبعث على الاتعاظ والاعتبار . ولئن كانت اللهجة التي خاطب بها الحكماء مبيّته حيناً عنيفة حيناً آخر فإنّ الغاية منها تبقى دوماً التأثير والإصلاح والحمل على الارعواء .

محمد المختار العبيدي

محاولة في تحديد وضع القصص في الأدب العربي القديم

بقلم : فرج بن رمضان

لا أظنّ أنني أضيف شيئاً جديداً ذا بال إن أنا ذهبت إلى أن الفن القصصيّ على اختلاف ألوانه في الأدب العربي القديم قد ظلّ ، بدرجات متفاوتة ، أسير وضعية هامشية حالت إلى مدى بعيد دون تطوره الطبيعي من حيث إنها كانت في آن واحد سبباً ونتيجة لانقطاع الجدل الضروري بين النص الأدبي والعملية النقدية . ولا أظنّ أننا في حاجة إلى عناء كبير لنثبت صحة ما نذهب إليه برصد ما يدل على هذه الوضعية من مظاهر ومعطيات ، فيكفي في هذا السياق أن نذكر بثلاث منها أساسية :

1 - الجدل المأثور الذي واكب حركة النهضة الأدبية الحديثة وكان مداره التساؤل عما إذا كان للعرب القدامى حظ من الإبداع في مجال الفن

القصصي . وبالرغم من أن مختلف الاتجاهات التي انخرطت في هذا الجدل قد كانت في الغالب محكومة بضغوط ومآرب غير أدبية ناشئة عن ملاسبات المجال الحضاري الكبير بين العرب والغرب ، فإن هذا الجدل قد ساهم الى حد لا يستهان به في تقدم المعرفة بهذا الموضوع اذ كان حافزا على التنقيب في التراث لا يبرز ما يزخر به من مظاهر الفن القصصي ، فحقق العديد من النصوص ونشر ودرس عدد منها (1) وتم شيئا فشيئا التحول من السؤال عن وجود القصص أو عدمه الى السؤال عن الاسباب التي جعلت النقاد القدامى

-
- (1) انظر مثلا : مقدمة الطبعة الاولى من « قصص العرب » لمحمد أحمد جاد المولي وعلي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل ابراهيم . ضمن الطبعة 5 . دار الفكر . بيروت 1979 .
- محمود تيمور : دراسات في القصة والمسرح . مكتبة الآداب ومطبتها د . ت . ص 70/67 .
- فاروق خورشيد : الرواية العربية . دار العودة بيروت . ط 3 . 1979 . ص 42/25 .
- محمد يوسف نجم : القصة في الادب العربي الحديث . 1870 / 1914 . د . ت . ص 13 وما بعدها .
- عبد الحميد ابراهيم : قصص العشاق الثرية في العصر الأموي - دار المعارف 1987 - ص : 47/19 .
- موسى سليمان : الادب القصصي عند العرب . دار الكتاب اللبناني بيروت . ط 4 . 1969 . ص 16/14 .
- بنت الشاطيء : مقدمة تحقيقها لرسالة الغفران في طبعها السادسة . سلسلة ذخائر العرب . دار المعارف بالقاهرة 1977 .
- بنت الشاطيء : مقدمة كتابها جديد في رسالة الغفران . دار الكتاب العربي بيروت . 1 . 1972 .
- سليم البستاني : مقدمة ترجمته الالباذة هو ميروس .

ومؤرخي الادب لا يكتفون باهماله بل امعنوا في استهجانه وانكاره حتى اسقطوه من دائرة الادب جملة (2) .

ان احدى الغايات الاساسية لهذا البحث هي أن ندرك هذه الاسباب أو ما نزعم أنه أهم الاسباب فنقف على طبيعته ونشخص كيفية تأثيره ونحدد دوره في انتاج هذه الوضعية .

2 - ان فن القصص في الادب العربي الحديث قد نشأ ، على خلاف الشعر خاصة ، مقطوع الصلة بالتراث أو قل انه لم يتطور ولم تكتمل مقوماته ، أو لم يُتَوَهَّم أن ذلك قد تحقق له الا بعد أن قطع صلته بالتراث وأخذ يستوحي نموذجه أو نماذجه من أشكال القصص الغربي . فباستثناء التجربة الفاشلة التي استهدفت احياء المقامة ، ولأمر ما فشلت كما سنرى ، وباستثناء التجربة الرائدة التي استهدفت احياء شكل الحديث على يدي محمود المسعدي وهي التجربة التي ظلت مغمورة سنوات عديدة ثم ظهرت في فترة انتقالية حساسة

(2) فاروق خورشيد : المرجع نفس . مقدمة الطبعة الاولى .

وتعد أعمال جمال الدين بن الشيخ الاخيرة من أبرز المحاولات في اتجاه معالجة هذا السؤال والبحث عن جوابه . راجع في هذا الصدد : الثقافة العربية وتغييب التخيل . حوار محمد برادة مع جمال الدين بن الشيخ . مجلة الكرمل عدد 27/1988 . وكذلك جمال الدين بن الشيخ يحاور المخيلة الشعبية العربية . اليوم السابع عدد 252 . 1989/3/6 .

أما أعماله التي نشر بها فهي : دراسته لالف ليلة وليلة . éd. La parole prisonnière. Gallimard, Paris, 1988 .

وكتابه الموسوم بالحلم الوهاج والحديث الهياج بمعجزة الاسراء وقصة المعراج .

Le voyage nocturne de Mahomet. Imp. Nationale— Paris 1988.

من تاريخ القصص العربي الحديث ، باستثناء هاتين التجربتين فإن كتاب القصة العربية الحديثة قد كانوا يتعاطون الكتابة وهم مطمئنون الى أن الادب العربي القديم ان لم يكن خاليا بالكامل من فن القصص فإن ما يحويه منه غير جدير بان يعتد به لخلوه مما اصطلح على تسميته بالقصص الفني الوافد من الغرب وانه اذن غير صالح لأن يكون أساسا لبناء قصص عربي (3) . وقد شاعت هذه الفكرة ورسخت في العقول زمنا طويلا استمر الى مطلع السبعينات تقريبا حين لاحت مؤشرات عديدة تدل على أن مشروع النهضة قد أفضى ، ان في مستوى الفكر وان في واقع الحياة ، الى نوع من الازمة مما جعله في حاجة الى المراجعة واعادة الصياغة والتأسيس من جديد . وفي سياق هذه الوضعية نشأت في مجال القصص على وجه التحديد حركية جديدة تميزت بالتفات متزايدة الى التراث القصصي لاعادة قراءته اما بقصد استلهامه في صياغة تجارب قصصية جديدة كما حصل على يدي العديد من المبدعين من مختلف الاقطار العربية كجمال الغيطاني وعز الدين المدني واميل حبيبي والطيب صالح وغيرهم ، أو بقصد ابراز ما ينطوي عليه من قيمة قصصية أدبية كما

(3) انظر أحمد محمد عطية : أصوات جديدة في الرواية العربية . الهيئة المصرية العامة للكتاب . 1987 . سلسلة الدراسات الادبية . الفصل الاول وخاصة منه شهادة نجيب محفوظ . ص 12 . وانظر شهادة جمال الغيطاني في : الرواية العربية واقع وآفاق . دار ابن رشد للطباعة والنشر 1981 . ص 325 وما بعدها . وما قال جمال الغيطاني في موقع آخر « يوما بعد يوم يزداد إيماني و يقيني بخصوصية ألقص العربي ، بتفرد أشكال الحكى . وما موقعنا الآن من هذا التراث الخصب الا كواقف على شاطئ بحر ممتد مجهول لم يكشف بعد . لم ندرك بعد كل دره ونفائسه » . اليوم السابع عدد 267 . 1989/6/19 ص 46 . وانظر آراء أخرى لمحمود تيمور وتوفيق الحكيم ومحمد حسنين هيكل وأحمد حسن الزيات وغيرهم في كتاب عبد المحسن طه بدر : تطور الرواية العربية الحديثة في مصر 1938/187 . ط 4 . دار المعارف 1983 . ص 211/216 .

حصل على ايدي عدد من النقاد والدارسين كالاستاذ توفيق بكار وعبد الفتاح كيليطو وجمال الدين بن الشيخ وحسين الواد وفدوى مالطي دوجلاس (4) .

وليس من شك في أن ما شهدته مناهج النقد الحديث من تطور وما كشف عنه تقدم المعرفة الادبية والانسانية عامة من حقائق كالقول بكونية الظاهرة القصصية وتعدد أشكالها ونسبيتها وتأسيس مفهوم النص وفهم القراءة وجمالية التقبل ، كل ذلك ، بالاضافة الى ما دخل على اشكال القصص الغربي نفسه من تطور ، قد كان بلا شك من أهم العوامل التي ساعدت على

-
- (4) انظر للاستاذ توفيق بكار : جدلية الفرق والجماعة : تحليل نص كلام بكلام من بخلاء الجاحظ . مجلة فصول . المجلد 4 . يوليو / أغسطس 1984 . وجدلية الحكمة والسلطان . تحليل نص مثل الارنب والاسد من كليلية ودمنة . ونشر ضمن أعمال ندوة القراءة والكتابة المنعقدة بكلية الآداب والعلوم الانسانية بتونس من 30 مارس الى 2 افريل 1982 وصدرت عن منشورات جامعة تونس الاولى . سلسلة الندوات عدد 1 . 1988 . وكذلك : جدلية المماثلة والمقابلة في التواضع والزواضع نشرت في مجلة دراسات اندلسية عدد 3 . جمادى الاولى 1410 . ديسمبر 1989 . هذا فضلا عن دروسه ، أعني الاستاذ بكار ، الجامعية بكلية الآداب بالجامعة التونسية وقد تضمنت تحاليل ضافية لطائفة من ابرز الاثار القصصية القديمة وما يتصل بها من قضايا كالمقامات وكتاب الاغاني ورسالة الغفران وحي بن يقظان وغيرها . - انظر كذلك : حسين الواد : البنية القصصية في رسالة الغفران . الدار العربية للكتاب . تونس ليبيا 1975 . وتعد هذه الدراسة « أول عمل تستعمل فيه المناهج الحديثة في العالم العربي » كما ورد في ظهر كتاب « مناهج الدراسة الادبية » للمؤلف نفسه . منشورات عيون . ط 4 . الدار البيضاء 1988 . - عبد الفتاح كيليطو : الغائب . دراسة في مقامه للحريري . دار توبقال . الدار البيضاء . ط 1 . 1987 . - للكاتب نفسه : الحكاية والتأويل . دراسات في السرد العربي ، دار توبقال . 1 . 1988 . - للكاتب نفسه : (بالفرنسية) المقامات Les séances . دار سندباد . باريس 1980 . - فدوى مالطي دوجلاس : بناء النص التراثي . الهيئة المصرية العامة للكتاب 1985 . - جمال الدين بن الشيخ : المراجع السابقة .

تعزيز هذا التوجه وتركيزه ما أفضى اليه ولا يزال من نتائج . وليس من شك عندي في أن لظهور « حدث أبو هريرة قال » في هذا الوقت بالذات (5) دورا رئيسيا في تأصيل هذا الاتجاه والاعراء بالانخراط فيه لدى عدد لا يستهان به من المبدعين والنقاد في تونس خاصة .

وكذلك شأننا في هذا العمل فهو في جل مقدماته ومقاصده انما يمثل محاولة في التفاعل مع هذا الاتجاه والاسهام في تأصيله وتدعيمه بكل ما يتاح الوقوف عليه من حقائق ومعطيات مما يتصل بالظاهرة الادبية والقصصية عموما أو بنصوص القصص العربي القديم خصوصا . ذلك أن التجربة قد دلت على ما لم تكن شهادة عدد من رموز القصة العربية الا تؤكد له (6) وهو أن هذا الاتجاه هو المرشح فعلا لانجاز ما لم يتيسر انجازه في المراحل السابقة من حياة النهضة وهو المصالحة بين الاصاله والحدثة في ميدان القصص ابداعا ونقدا على السواء .

فهذا عن المعطى الثاني من المعطيات الشاهدة على هامشية وضع القصص في الادب العربي القديم وهو كسابقه يمثل في الحقيقة مظهرا من المظاهر المترتبة على هذا الوضع . أما المعطى الثالث فيقودنا الكلام عنه الى قلب أحد الميادين التي انتج فيها هذا الوضع وتشرع ومُدَّ في أسباب بقائه ونعني بذلك ميدان التفكير النقدي العربي باعتباره جهاز انتاج وتنميط وتصنيف للنصوص والظواهر الادبية عموما .

(5) نشرت فصول حدث أبو هريرة قال في ما بين 1939/1956 ما عدا حديث الجماعة والوحشة الذي ألف سنة 1973 وهي سنة نشر الكتاب كاملا لأول مرة في الدار التونسية للنشر . ثم نشر في سلسلة عيون المعاصرة بتقديم الاستاذ توفيق بكار عن دار الجنوب للنشر بتونس . ط 1/1979 وط 2/1984 .

(6) راجع شهادة نجيب محفوظ وجمال الغيطاني ومحمود تيمور في المراجع المذكورة سابقا .

وضع القصص في دائرة النقد العربي القديم :

يمكن القول ، دون دخول في منطق المفاضلة المأثورة بين الشعر والنثر ، ان المعرفة النقدية العربية انما استمدّت من قراءة الشعر في المقام الاول وانها لم تكن بعد ذلك سوى مقدمة للتشريع الفعلي والتأصيل المعرفي لهيمنة الشعر على ما عداه من اشكال التعبير . على أن السبيل لم تكن ممهدة أمام الشعر كل التمهيد اذ أن بقايا الصراع بين الدين والشعر باعتبارهما في الاصل ناطقين باسم قوى غيبية متناقضة وباعتبار ما ينجر عن ذلك من تباين بينهما في الرؤية للعالم والانسان ، ان بقايا هذا الصراع قد ظلت تسلط مفعولها على رؤية العرب للشعر ومنهجهم في قراءته وتصورهم لوظيفته ، بل كأن بقايا هذا الصراع لم تمح بصفة نهائية على امتداد تاريخ الادب العربي (7) . ان مفعولها يخمد من حين الى آخر ثم لا يلبث أن يبرز من جديد وخاصة في فترات التحول ومعارك التجديد الشعري .

غير ان الملابس التي حفت بعصر التدوين وما تميزت به خاصة من وعي متزايد من قبل العرب بالخطر الذي يتهدد كيانهم في وجه ثقافات الشعوب المفتوحة ، وما تفرزه مثل هذه الاحوال في حياة الشعوب والجماعات من ردود دفاعية مماثلة تماما لما حصل لدى العرب انفسهم في فجر النهضة الحديثة بعد انقلاب الادوار ، ان هذا كله قد فرض نوعا من المصالحة

(7) انظر : أحمد شمس الدين الحجاجي : الاسطورة في الشعر العربي . مجلة فصول عدد 4 . جانفي / مارس 1984 : تراثا الشعري : وانظر في عينات من السجال بين الدين والشعر في : العمدة لابن رشيق . باب الرد على من يكره الشعر ج 1 ص 27 وما بعدها . دار الجليل . ط 4 . بيروت 1972 . وكذلك دلائل الاعجاز للجرجاني : فصل في الكلام على من زهد في رواية الشعر وحفظه وذم الاشتغال بعلمه وتبعه . ص 9 وما بعدها . دار المعرفة بيروت 1982 . انظر أيضا في احياء علوم الدين للغزالي . المجلد الثالث ص 21 وما بعدها ومنه كتابة آفات اللسان : الآفة 9 في الغناء والشعر .

الاصولية بين الدين والشعر ، لا لان الشعر يمكن على أية حال أن يروّض لخدمة الدين ونشر الدعوة اذ حصل ذلك منذ حياة الرسول وان كان حظ مثل هذا الشعر من الشعرية الحق فيه نظر (8) ، وانما نشأت المصاحلة المذكورة من قبل أن الشعر ، والجاهلي منه خصوصا ، قد صار في الذاكرة الثقافية العربية مرجعا أو رمزا للهوية التي يراد الحفاظ عليها فأخذ يدنو من مرتبة القيم المقدسة ثم التبست هذه الصفة بما أخذ يؤديه من دور في تفسير النص القرآني وحمايته بالتالي مما يتهده من ضروب اللحن والتحريف والتعدد ، فتكرست من ثم قداسة الشعر وتأسست سلطة نموذج البدوي الفصيح اذ يتقاطع فيه ويتكامل هذان البعدان الثقافي والديني اللذان تحكّما في حركة تدوين الشعر والتنظير له في مراحلها الاولى . لذلك تميزت هذه المراحل بطغيان سلطة علماء اللغة ورواتها وهيمنة مراجعهم ومقاييسهم في قراءة نصوص الشعر وتصنيفها وتقويمها فلم يكن النقد عندئذ سوى جزء من النشاط اللغوي ولم يلتفت الى الشعر الا بوصفه مصدرا من مصادر جمع اللغة وتحقيق مادتها ووضع قواعدها (9) بل يبدو لنا في هذا الصدد ان التقاليد التي تركزت في هذه المراحل قد تركت بصماتها على النشاط النقدي تنظيرا وممارسة في مختلف المراحل الموالية مما يسمح بالقول ، دونما تعسف كبير ، ان النقد العربي لن يبرأ على امتداد تاريخه من مضاعفات نشأته الاولى وان هذه المضاعفات لتظهر بصفة خاصة في كل ما تأصل من مفاهيم وما تركز من مناهج تتضافر معها

(8) من الأحاديث المأثورة عن الرسول صلى الله عليه وسلم في هذا السياق قوله لحسان بن ثابت « قل وروح القدس معك » وقوله « انشدني قصيدة من شعر الجاهلية فان الله تعالى قد وضع عنا آثاما في شعرها وروايته » . راجع : دلائل الاعجاز ص 16 .

(9) انظر : طه أحمد ابراهيم : تاريخ النقد الادبي عند العرب . دار الحكمة بيروت : د . ت . وخاصة منه الباب الثالث . ص 49 وما بعدها .

اختلفت على تحجيم ادبية الادب واختزاله في بعده اللغوي أساسا أو بعده البلاغي التعبيدي المحنط في أحسن الحالات . ولئن كانت فنون الادب على اختلافها سواء في الخضوع لهذه العملية واحتمال ما يترتب عليها من نتائج التي ترتبت عليها أظهر فيه مما في سواه .

وهكذا يمكن القول إن خضوع النقد في مراحلها الاولى أو بعدها لسلطة علماء اللغة انما يرجع في الحقيقة الى خضوعه لسلطة الايديولوجيا ، لا بمقتضى أن اللغة بما هي لغة انما تمثل أول مؤسسة سلطوية تصطدم بها فعالية الابداع وتسعى في التحرر من ضغوطها فحسب ، بل بحكم أن طبيعة اللحظة التاريخية قد اقتضت تضخيم البعد الايديولوجي في اللغة العربية (10) . ان سلطة الايديولوجيا هي التي اقتضت تأسيس هيمنة الشعر وتكريسها في التراث العربي حسب مواصفات نموذج نموذج محدد ثم استوجبت بالتبعية اقضاء كل ما لا يكون من أشكال التعبير الثري قابلا للتوظيف في ما وظف فيه الشعر . لذلك لم يعترف التفكير النقدي الا بلونين هما الخطبة والرسالة لانهما أقبل من سواهما من ضروب النثر للاندراج في هذا المسلك الذي أريد للشعر أن يسلك فيه اذ فضلا عن أنها « محتصان بأمر الدين والسلطان » على حد قول أبي هلال العسكري (11) ، اذ كانت نشأتها وتطورهما مرتبطين دائما بجهاز السلطة ، فضلا عن ذلك فان الخطبة والرسالة يقتضيان من شروط البلاغة ، كجزالة اللفظ وفصاحة العبارة ، ما يقيم بينهما وبين الشعر قرابة جوهرية بحكم

(10) انظر : محمد عابد الجابري : نقد العقل العربي . الجزء الاول : تكوين العقل العربي ، فصل : عصر التدوين . دار الطليعة بيروت 1984 . وأدونيس : الشعرية العربية ص 81/79 . دار الآداب بيروت ط 1985/1 .

(11) كتاب الصناعتين ص 136 . تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل ابراهيم المكتبة العصرية صيدا - بيروت - 1986 .

المقاييس اللغوية السائدة . بل ان الحرص على توطيد هيمنة الشعر على أسس معرفية عتيقة قد حمل بعض النقاد ، وان كان صنيعهم لا يخلو من أهمية ، على اقامة ضرب من التماثل البنيوي العميق بين الخطبة والرسالة من جهة والشعر من جهة اخرى اذ لا فرق بين الخطب والرسائل عند أبي هلال العسكري الا أن الاولى يشافه بها والاخرى يكتسب بها ولا فرق بين الرسائل والاشعار من جهة أخرى عند ابن طبابا رواية عن العتابي الا أن الرسائل شعر محلول والاشعار رسائل معقودة (12) .

وبناء على هذا كله يمكن القول في ما يشبه الاطمئنان ان المدخل الذي منه تأصل حضور الشعر في منظومة النقد العربي القديم هو نفسه البوابة التي منها طُرد القصص وقُدِّر له أن يتنزل في وضعيته الهامشية . ويبدو أن هذه العملية قد نجمت عن تظافر عاملين مختلفين في الظاهر متحدين متكاملين في الحقيقة أحدهما ذو صبغة معرفية أدبية أو هكذا يبدو على الأقل والآخر ذو صبغة ايديولوجية سافرة كما سنرى .

فأما الاول فصورته أن القصص انما أقصي من دائرة الاهتمام لانه لا يستجيب لمواصفات النموذج الذي أفرزه أو اقتضاه عصر التدوين اذ أن الجزء الاوفر من الرصيد القصصي القديم « مكتوب » في لغة غير فصيحة في المعنى الذي حدده علماء اللغة لهذه العبارة والذي بمقتضاه تتطابق صفتا الفصاحة والبداءة على نحو ما يتمثل ذلك في الشعر الجاهلي مما يجعله بالتالي غير صالح ليكون مرجعا في جمع اللغة وحفظها وتقنينها . هذا فضلا عن ضعف الرصيد القصصي الجاهلي أو انعدامه جملة مما يجعل القصص عاريا من أحد الابعاد

(12) المرجع نفسه ولابن طباطبا : راجع عيار الشعر ص 114 منشأة المعارف بالاسكندرية 1977 بتحقيق محمد زغلول سلام .

الرئيسية التي ساهمت في نحت النموذج الادبي في عصر التدوين وهو البعد التراثي الرمزي .

ومهما يكن لهذا السبب من دور لا شك فيه ، حسبنا أن نذكر في ابراز بعض آثاره بما لا يزال سائدا في الكثير من الاوساط من تحفظ في اصفاء صفة الادبية على ألف ليلة وليلة وما كان من جنسها من نصوص القصص الشعبي بدعوى أن لغتها ليست لغة أدبية (13) ، مهما يكن ذلك فان هذا السبب لا يكفي لتفسير ما لحق فن القصص على اختلاف اشكاله وتباين سجلاته اللغوية من ضيم وإقصاء . والا فكيف نفسر بقاء القصص هامشيا في منظومة النقد العربي رغم أن جزءا غير يسير منه فصيح اللغة مشهود لاصحابه على اية حال بصفة الادب معترف لهم بالقدرة على التصرف في فنون القول كما هي الحال بالنسبة الى ابن المقفع والجاحظ والمعري والهمذاني والحريري وغيرهم ؟

نعم ان المقامة قد حظيت من بين أشكال القصص القديم بوضعية استثنائية ولكنها تمثل حقا الاستثناء الذي يؤكد القاعدة السابقة اي قاعدة طغيان المرجعية اللغوية في التعامل مع الظاهرة الادبية عموما . فالمقامة انما حظيت بما حظيت به من عناية بعد أن اختزلت هي الاخرى في بعدها اللغوي التعليمي دون سواه ، وليس من شك في أن هذه النظرة قد ظلت مهيمنة على الكتاب والنقاد على السواء حتى فجر النهضة الحديثة ولعلها كانت كما يرى محمد نجم من أهم الاسباب التي ساهمت في افسال تجربة احياء المقامة في العصر الحديث (14) . ومعنى ذلك أن المقامة مهما نجحت في انتزاع مكانتها

(13) راجع الحكاية والتأويل لعبد الفتاح كيليطو ص 5 . ومدخل الى الادب المقارن وتطبيقه على ألف ليلة وليلة لمحمود طرشونة . تونس 1986 . ص 88/77 .

(14) محمد يوسف نجم : فن القصة في الادب العربي الحديث . ص 13/12 .

من جهة لغتها الاولى التي للمعجم فان ذلك لم يغير شيئاً في الحقيقة من جهة لغتها الثانية التي هي قوام صفتها القصصية أو صفة القصص فيها ، فلقد ظلت من هذه الناحية في وضع غيرها من أشكال القصص القديم ، ومعنى ذلك إذا ان العلة في هامشية وضع القصص ينبغي البحث عنها في غير مستوى اللغة الاولى ومدى قربها أو بعدها من نموذج الفصاحة اذ مهما يكن الاعتبار من أهمية في بعض الحالات فان بقاء القصص الفصيح في وضع لا يختلف نوعياً عن وضع غيره يدلنا على أن آلية الاقصاء والتهميش انما تستهدف قصصية القصص بالذات بغض النظر عن كونه فصيحاً أو غير فصيح أو قل ان ذلك لا يعتبر الا في مرتبة ثانية فإما أن يضاعف من اسباب الهامشية كما هي الحال في القصص الشعبي واما أن يخفف منها بدرجات كما هي الحال في ألوان القصص الفصيح .

فأين عساها تكون هذه العلة الاصلية ؟

ان البحث عن جواب لهذا السؤال يحيلنا على العامل الثاني من بين العاملين اللذين تضافرا على اقضاء القصص من دائرة النقد العربي القديم : ذلك هو السبب الايديولوجي الذي يحتاج بيانه وتشخيصه . كيفية تأثيره الى أن تنتقل ولو مؤقتاً من دائرة النقد والادب الى دائرة أخرى أقرب الى طبيعته وهي دائرة التفكير الديني أي أننا نخرج من دائرة نفوذ علماء اللغة ورواتها وفقهائها لندخل دائرة فقهاء الدين وعلماء الحديث والتفسير .

كيف يبدو وضع القصص في هذه الدائرة ؟

لا نظن أننا في حاجة الى توسع في البيان لنثبت رسوخ الظاهرة القصصية في التراث الديني الاسلامي وغير الاسلامي ففضلاً عما يزخر به النص القرآني من مظاهر الخطاب القصصي فان السنة النبوية حافلة بالاحاديث ذات الصبغة

القصصية ثم استخدم القصص على نطاق واسع جدا في اطار ما يعرف بحركة القصص والوعاظ والمذكرين وقد كانت هذه الحركة رافدا رئيسيا من الروافد التي ساهمت في انتاج جزء كبير من مدونة القصص القديم وهو القصص الديني الذي يدور أساسا حول حياة الرسل والانبياء وخلق العالم ونهايته وقد وصلنا هذا القصص مدونا في كتب مفردة احيانا (15) ومتخللا لكتب التفسير والتاريخ والجغرافيا والموسوعات الادبية في اكثر الاحيان (16) ، ومع ذلك فاننا لا نكاد نتردد في الحكم بأن ما أصاب القصص العربي القديم من ضروب الغبن والاهمال لم يكن في الحقيقة سوى امتداد لما حدث في هذه الدائرة ، دائرة التفكير الديني وكيفية تعامله مع القصص ، واننا لنؤكد على كيفية التعامل هذه لانها هي مدار اهتمامنا فلسنا بصدد التساؤل عن وجود القصص أو عدمه وانما الذي يهمنا هو كيفية التعامل مع الظاهرة والمنهج المتحكم في قراءتها .

فماذا حدث على وجه التحديد ؟

للجواب عن هذا السؤال سنقف وقفتين تتعلقان بظاهرتين متكاملتين تتزلاان في هذه الدائرة : ظاهرة القصص القرآني وحركة القصص والمذكرين .

(15) أهم العناوين المشهورة في هذا الباب : عرائس المجالس في قصص الانبياء لابن اسحاق أحمد ابن محمد بن ابراهيم الثعلبي (المتوفى 427 هـ) . طبع في مطبعة مصطفى محمد بصر بمصر 1301 هـ . وقصص الانبياء لمحمد بن عبد الله الكسائي طبعة ليدن 1932 .

(16) انظر مثلا : الابواب الاولى في الجزء الاول من مروج الذهب للمسعودي . ط . دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة بيروت 1982 . وبدائع الزهور في وقائع الدهور لمحمد بن أحمد بن اياس الحنفي وهو كتاب موسوم بأنه في الادب والتاريخ والقصص والفكاهة . ط . دار الفكر د . ت . ونهاية الارب في فنون الادب للنويري ط . دار الكتب المصرية 1932 .

1) القصص القرآني :

حين أصدر طه حسين كتابه في الشعر الجاهلي سنة 1926 وأثار ما أثار حوله من ضجيج وخصام ، كان من بين ما استند اليه خصومه من حجج للطعن في عقيدته والتشنيع بمذهبه ثم استندت عليه النيابة العامة في التحقيق معه ، قوله متحدثا عن ابراهيم واسماعيل : « للتوراة أن تحدثنا عن ابراهيم واسماعيل وللقرآن أن يحدثنا عنها أيضا ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لاثبات وجودهما التاريخي فضلا عن اثبات هذه القصة التي تحدثنا بهجرة اسماعيل بن ابراهيم الى مكة ونشأة العرب المستعربة بها » (17) .

وبعد عشرين سنة تقريبا من تاريخ صدور « في الشعر الجاهلي » أعد محمد أحمد-خلف الله بحثا جامعا لنيل شهادة الدكتوراه باشراف استاذة أمين الخولي موضوعه الفن القصصي في القرآن الكريم وبعد أن أنجز واطلع عليه اعضاء لجنة الامتحان لاعداد تقاريرهم طلبوا من الباحث المترشح أن يدخل تعديلا على بعض فصول الرسالة مع تقديرهم لجوانبها السليمة ، ثم ما لبث طلبهم أن تحول الى رفض قطعي للرسالة برمتها ودعوة الى « تطبيق أحكام الردة على صاحبها » (18) ، ثم تسرب الخبر من رحاب الجامعة الى أعمدة الصحف وكانت ضجة أخرى لا تقل حدة وعنفا عن ضجة الشعر الجاهلي وان كان أمرها ربما غير معروف بمثل ما تعرف به الاولى .

(17) في الشعر الجاهلي ط . 1 . ص 26 ، ذكره غالي شكري في : النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث ص 248 . دار الطليعة بيروت ط . 2 فيفري 1982 .

(18) محمد أحمد خلف الله : الفن القصصي في القرآن الكريم . انظر في التقديم بقلم أمين الخولي وخاصة منه ص : ز . مكتبة الانجلو المصرية ط . 1972/4 .

وليس لهاتين الحادئتين من سبب الا ان كلا من طه حسين ومحمد خلف الله حاول ان يتناول القصص القرآني بمنهجية تتعارض مع ما ساد عند المسلمين على امتداد العصور في تناول نفس الظاهرة . انها منهجية ادبية فنية تصطدم بالمنهجية الدينية الرسمية التي تتعامل مع النص القرآني لا على انه نص قصصي بل على أنه نص يحيل على حقائق ومعطيات تاريخية ثابتة وليس فيه من القصص الا الشكل الخارجي المتأتي من المعنى الاصلي للعبارة : تتبع الاثر شيئاً فشيئاً ومنه نقل الخبر جزءاً جزءاً ، فاما أن يكون الخبر من الواقع أو من الخيال فهذه مسألة أخرى (19) . انه مجرد اطار أو قالب تفرغ فيه حقائق التاريخ على سبيل تيسير الفهم وتقريب العبر والمعاني المقصودة لا غير . وبناء على ذلك يمكن القول ان القراءة الفقهية اللغوية التي سادت في دائرة النقد لا تختلف في شيء في الحقيقة عن القراءة الفقهية الدينية التي سادت في هذه الدائرة ففي الحالتين هنالك اعتماد على اداة أو مقياس مجافٍ لطبيعة القصص وحقيقته : اللغة مرة والتاريخ مرة أخرى وكأن القراءتين تتضافران على شد النص الى ما لعل حقيقته لا تكمن الا في السعي الى الافلات من قبضته : واقع اللغة وواقع العالم ، وعلى هذا النحو تلتقي القراءتان في الاجهاز على اخص ما في النص القصصي من أبعاد وهو بعده المتخيل الذي به يكون النص مشروعاً لا لتشكيل لغة جديدة فحسب بل لتأسيس عالم جديد او لاعادة تشكيل العالم عبر تشكيل كرجعه الذاتي المخصوص .

(19) قال في لسان العرب في مادة قصص : ويقال قصصت الشيء اذا تتبعته اثره شيئاً بعد شيء . قال تعالى : « وقالت لا نخته قصيه » أي اتبعي أثره . وقص علي خبره يقصه قصاً وقصصاً أورده . والقاص الذي يأتي بالقصة على وجهها كأنه يتبع معانيها وألفاظها وقيل القاص يقص القصص لاتباعه خبراً بعد خبر وسوقه الكلام سوقاً .

ومن هنا ، من طغيان هذه القراءة المرجعية التاريخية في التعامل مع القصص القرآني تأسس مفهوم الصدق والكذب في التعامل مع الظاهرة الادبية عموما والظاهرة القصصية خصوصا ، وبناء على هذا المفهوم تشكلت الرؤية العربية الاسلامية السائدة للقصص في مختلف قطاعات الثقافة الادبية والدينية الشعبية والرسمية . فالقصص عند العرب أحد اثنين فاما انه أخبار صادقة وحقائق واقعة ثابتة وهو اذاً مطلوب على سبيل الحكمة والاعتبار اذ ليس التاريخ سوى عود على بدء وتذكر مستمر ومن هنا احتشدت كتب التاريخ عند العرب بشتى ضروب القصص حتى لكأن هناك نوعا من التماهي بين القصص والتاريخ ، فالقصة تاريخ يمثل ما أن التاريخ قصة ، واما ان القصص أكاذيب وأباطيل فهو أحق بان يهمل وينبذ لانه يصرف عن طلب العلم النافع ويغري بالانصراف في سبل الضلال ، ولئن طلب على هذه الصفة قليلا او كثيرا رغم كل شيء فعلى معنى التفكه والتندر لا غير وهي في نهاية الامر مرتبة اخرى من مراتب الهامشية بالقياس الى ما يؤسس الادب العربي من مبادئ الحكمة والعقل والوقار والاعتدال بينما يؤسس القصص بالدرجة الاولى مبادئ الرغبة والطبع والحياة . يقول توفيق الحكيم معبرا عن هذا التباين بين الادب والقصص ممثلا احسن تمثيل : « الفرق بين الادب وبين القصة كالفرق بين المناطق العليا في الانسان والمناطق الاخرى » (20) .

(2) حركة القصص :

تمثل حركة القصص ظاهرة أخرى من الظواهر الهامشية التي لم تدرس بعد والحال أن مجرد النظرة العابرة السريعة لاهم اطوارها وملابساتها جديرة في

(20) من مقاله نشرت في « أخبار اليوم » في 27 مارس 1948 . أورده محمد يوسف نجم في المرجع المذكور سابقا هامش ص 35 .

ما نزع من أن تلقي أضواء جديدة ساطعة على حقيقة الأسباب التي تحكممت في انتاج وضع القصص في الثقافة العربية العالمة والأدب الرسمي . وحركة القصص هي في الأصل لون من النشاط الديني له طقوسه وتراتيبه اذ تعقد له مجالس خاصة في المساجد تبدأ بقراءة آية أو مجموعة من الآيات القرآنية ثم يقوم القاص متكلماً بين الحاضرين فيحمد الله ويثني عليه وعلى رسوله وأصحابه ثم يدعو للامام والرعية ثم يقدم للمجلس بنوع من الخطبة القصيرة ليتخلص بعد ذلك الى صميم الموضوع وهو التعليم على فائدة من القرآن بنوع من التفسير الموسع المعزز بما يناسب من الاخبار الصحيحة والاحاديث المسندة والحكايات اللائقة (21) . تلك هي الصورة الأصلية النموذجية التي أريد بها أن تكون تكريسا عمليا على نطاق اجتماعي واسع للقراءة الرسمية السائدة للنص القرآني وان في مساحة أخرى : مساحة انتاج نص آخر على هامش النص القرآني ولكن حسب شروط القراءة السائدة للنص القرآني .

ويجدر في هذا الحد من العرض أن نلاحظ بصدد هذه الظاهرة أمرين اثنين لهما في بيان ما سيأتي أهمية كبرى :

أ - الأمر الأول يتعلق ببنية النص الذي ينتجه القاص في هذا المجلس . انه نص محكوم بنوع من التوتر الناشئ عن ضغط بنيتين مختلفتين ، البنية التي هو بصدد تشكيلها أو التشكل فيها بمقتضى أنه نص شفوي يخضع مبدئيا لما يخضع له الخطاب الشفوي من قابلية للانفتاح والتولد الى ما لا حد له ، وبنية النص المكتوب الذي هو منبثق عنه أو متناسل منه وهو النص القرآني

(21) انظر في الباب الثاني عشر من كتاب القصص والمذكورين لابي الفرج بن الجوزي « في ذكر تعليم القاص كيف يقص » ص 136 وما بعدها . تحقيق ونشر الدكتور مارلين سوارتز Merlin S. Swartz بحوث ودراسات معهد الآداب الشريعة . دار المشرق بيروت 1971 .

ونص التفسير الرسمي للقرآن . اننا نؤكد بصفة خاصة على هذا التوتر لانه مهم جدا في فهم ما دخل على هذه الظاهرة من تطورات ، اذ من صلب هذا التوتر ستنشأ آلية كلامية خطيرة في نزوع الخطاب الشفوي الى الافلات من رحمه الاصيل لينشأ نصا جديدا ذا كيان قائم الذات يزاحم الاصل وربما يهدده أصلا .

ب - الامر الثاني هو أن من طقوسية هذه المجالس أن تعقد في وقت محدد هو ما بين صلاة المغرب وصلاة العشاء وهذه مسألة قد تبدو شكلية بسيطة ولكنها على غاية كبرى من الاهمية في الحقيقة لاننا نعرف ما للزمن من أهمية في تشكيل عالم القصص سواء من جهة بنية النصية أو من جهة ظروف انتاجه وتلقيه اذ من الواضح أننا بازاء نوع من الانواع السردية التي لا تروى الا بالليل كما لاحظ ذلك عبد الفتاح كيليطو متحدثا عن الاسمار (22) فكأنما هو والحلم سيان ، ومعنى ذلك أننا بازاء نصوص مرشحة لان تكون في انتاجها من قبل القاص وتلقيها من قبل جمهور السامعين ، خاضعة لمبدأ الرغبة وسلطة اللاوعي ومفعول مناطق المكبوت والمقموع في النفس أكثر من خضوعها لسلطان العقل والحكمة . وفي ذلك يكمن وجه آخر من وجوه التوتر الذي تخضع له بنية هذه النصوص مما سيساهم الى مدى بعيد في تقرير مصير هذه الظاهرة ومن ورائها ظاهرة القصص في التراث العربي عموما .

ولقد كانت ظاهرة القصص هذه هامشية وظلت كذلك لانها تتجه أساسا الى العامة يراد بها أن تؤدي فيهم ما يؤديه الادب والعلم في طبقة الخاصة من ترويض لقوى النفس الجموح وتدجين لما يتسلط عليها من أهواء ونزاعات

(22) عبد الفتاح كيليطو : الغائب ص 11 .

حتى تدعن لمقتضيات النموذج الثقافي والاجتماعي السائد (23). يقول أبو الفرج بن الجوزي في كتاب القصص والمذكرين وهو من أهم المصادر لدراسة هذه الظاهرة: « اعلم أن الطباع لما خلقت مائلة الى حب الشهوات المردئة والبطالة المؤذية افتقرت الى مقوم ومثقف ومحدّر يردّ . فهي في ضرب المثل كالماء يجري بطبعه . فاذا ردّ بسكر وقف عن جريانه ثم أخذ يعمل في فتح طريق فكما ينبغي أن يتعاهد ذلك السكر بالاحكام فكذلك ينبغي أن تتعاهد الطباع بالزواج ولا ينبغي أن يطول أمد التعاهد فان عمل الماء في باطن السكر دائم وان خفي وكذلك الطباع في ميلها الى ما يؤذيها ولهذا بعث الانبياء بالترغيب والترهيب وأنزلت عليهم الكتب للتثقيف والتأديب فما زالوا مبشرين

(23) على أنه يجدر أن نشير الى أن « الخاصة » كان لها قصصها وقصاصها وقد كانوا يتعاطون نشاطهم في مجالس الخلفاء أو في المساجد باذن من « الامير » (انظر الفصل الرابع من كتاب ابن الجوزي : في أنه لا يقص الا باذن الامير) . وفي الجملة فالحديث عن ظاهرة القصص يقترب دائما بالتفريق بين قصص الخاصة وقصص العامة فالاول هو الذي تتوفر فيه مختلف الشروط التي تجعل مجلس القصص يؤدي وظيفته الاساسية المحددة له وهي التذكير بحقائق الدين والترهيب من العقاب والاعتبار بتجارب السلف والامم الغابرة بما يروض النفوس ويحملها على طلب السلوك « الأمثل » وهذا يقتضي من القاص والجمهور المتابع له الالتزام بأسلوب معين في الحضور وآداب مخصوصة في التفاعل مع النصوص . أما قصص العامة فهو الذي انتعشت في اطاره طائفة من الظواهر مما سنعرض اليه منها ما يتصل بالقاص وطريقة أدائه أو بالجمهور أو بالنص القصصي المتشكل في فضاء المجلس ، وكلها كان من بين الاسباب التي جعلت بعض الفقهاء يكرهون القصص مطلقا ويشهرون بأصحابه . راجع الباب العاشر من كتاب ابن الجوزي : في التحذير من أقوام تشبهوا بالمذكرين فأحدثوا وابتدعوا حتى أوجب فعلهم اطلاق الذم بالقصاص . وكذلك الباب الحادي عشر : في ذكر ما ورد عن السلف من ذم القصص وبيان وجوه ذلك . وفي الجملة يمكن القول ان الذين دافعوا عن القصص وبرزوا فضله انما كانوا يحيلون دائما على قصص الخاصة وان الذين استهجنوه وذموا من يتعاطاه ويسمعه انما كانوا يحيلون على قصص العامة ، وقد ولد هذا الوضع اشكالا وسجلا هو الذي دفع ابن الجوزي الى تأليف كتابه المذكور كما يصرح بذلك في المقدمة .

ومنذرين ، ثم خلفهم العلماء . . . غير أن القصاص والوعاظ ترسموا بهذا الامر لخطاب العوام فالعوام ينتفعون بهم ما لا ينتفعون بالعالم الكبير » (24) .

ولما كان الغالب على طبقات العامة في منظور الثقافة السائدة انهم قوم بواطنهم محشوة بالاهواء وسلطان العقل عليهم ضعيف ، وكانوا بسبب ذلك قاصرين عن ادراك الحقائق الشريفة والمعاني المجردة اللطيفة ، ثم لما كان من شروط التواصل في أي عملية خطابية أن يكون الخطاب منظويا ان في شكله وان في مضمونه على ما يجعله منسجما مع صفة المخاطب فقد وجب أن يكون هذا الخطاب الموجه لاستهلاك العامة واستيعابها قائما على استدعاء وتضخيم ما بنفوسهم من نزعات الرغبة والرغبة بالتذكير بحقائق الدين وما يعدُّ به من خيرات الجنان وحسن الجزاء وما يتوعد به من عذاب القبور وهول الحشر ونار الجحيم ، ثم وجب ان يساق هذا الخطاب في قالب قصصي لما يتضمنه من تمثيل وتصوير وتشخيص مما يجعله من طبيعة ادراكهم الحسي الساذج ، فانما مثل العامة في منظور الثقافة السائدة مثل الاطفال بلا زيادة ولا نقصان .

وها هنا فعلا يكمن بيت القصيد وعقدة القضية كلها - ففي هذا الحد تبدو الثقافة السائدة منسجمة مع منطقها الداخلي اذ ليست هامشية القصص في بنية اشكال التعبير وهامشية المواطن في بنية المجتمع وهامشية الاطفال في بنية العائلة ، ليست هذه الاوضاع جميعا سوى وجوه مختلفة لقطاع واحد أو بنية كلية واحدة في التركيبة الاجتماعية الثقافية هي بنية الهامشي ، ولكن ما لا تستطيع الثقافة السائدة أن تستوعبه هو أن الهامش ليس هامشا في الحقيقة وان وراء اللعب جدا ووراء الهذيان لغة جديدة آخذة في التشكل . أليست كل بداية في اللغة انما تكون ضربا من الهذيان ؟

هذا ما جعل الثقافة العربية الاسلامية تواجه بفعل تطور ظاهرة القصص اشكالية عسيرة لم يكن الى حلها من سبيل الا باجتثاث العلة من اصولها أي بطرد القصص جملة . ذلك أن التطور الكمي والتنوعي الذي شهدته هذه الظاهرة قد جعلها تفضي شيئا فشيئا الى نتائج معاكسة تماما بل مناوئة مناوأة فعالة لما أريد منها في الاصل ، ففيما أريد بها أن تكون على ما ذكرنا أداة للترويض والتدجين والترهيب اذا بها تنقلب الى أداة لتحرير ما بالنفوس من طاقات يراد لها أن تقمع وتنشط ما بها من قوى يراد لها أن تظل دائما في منطقة الصمت والظلام وَمِنْ أَمِّ تلك الطاقات والقوى طاقة التخيل بما هي مصدر رئيسي من مصادر الابداع وتعبير أصيل عن التوق الدائم الى الرحيل نحو عوالم وآفاق جديدة رَحمة .

ماذا حدث على وجه التحديد حتى أفضت الامور الى هذا المآل ؟

اذا جاز لنا أن نتكلم على وجه المجاز قياسا على ما صنع ابن الجوزي في تحديده للرؤية الاصولية التي تأسست عليها حركة القصص أمكن القول ان السُّكْر رغم التعاهد والمراقبة المستمرة لم يُجَدْ نفعا في ايقاف تيار الماء الجاري ، فقد بان أنه مسكون بقوة عجيبة مكنته من اختراق السُّكْر فحفر مجراه من تحته أو أنه فاض عليه فما عاد يحاصر منه الا الجزء اليسير أو أنه حطم السكر جملة وعاد الى حالته الاصلية ولم يعد هناك من حل الا في ردم العين التي منها ينبع التيار ان امكن حقا ردم العيون . فاذا ارجعت الماء في هذا التمثيل الى ما يحيل عليه من معنى الحياة والطبيعة والصفاء وارجعت السكر الى ما يدل عليه من صفة القمع في عمل الانسان وحضارته جاز لك أن تستنتج من المعاني والعبر ما لا أظن أنني في حاجة الى تفصيل القول فيه . أما اذا أردنا أن نتكلم على وجه الحقيقة فيمكن القول باختصار ان ما تقدم ذكره من وجوه التوتر التي كانت تتحكم في انتاج وتلقي النص في مجلس القصص ما لبثت ان دفعت

عملية القص الشفوي في اتجاه قطع جبل السرة الذي يشدها الى النواة المكتوبة . ذلك أن مخيلة القاص أخذت تفعل فعلها شيئاً فشيئاً فتتصرف في معطيات النص المكتوب فتعدل منه أو تضيف ما من شأنه أن يُحدث هذه المرة ، لانه لا بد من الاضافة دائماً ، قطيعة نوعية بين النص الاصلي والنص الناشئ على هامشه . قال ابن الجوزي في وصف هذه العملية : « ومنهم (أي القصاص) من ينفق مجلسه في ذكر موسى والجليل ويوسف وزليخة ويُخرجون الكلام الى الاشارات التي تضر ولا تنفع وفيهم من يتكلم بالهذيان ويتلاعب بالقرآن » (25) .

وما ذكر شاهداً على هذا القول ، وهو كثير ، يمكن أن نسوق هذين المثالين أحدهما يتعلق بنص قرآني والآخر بخبر من سيرة الرسول وقد تكلفنا في اختيارهما أن يكونا محيلين على ما سماه توفيق الحكيم في قوله المذكور آنفاً « بالمناطق الاخرى في الجسم » :

المثال الاول يتعلق بموقف المراودة التي جرت بين امرأة العزيز ويوسف عليه السلام . قال تعالى : « ولقد هممت به وهمّ بها لولا أن رأى برهان ربه » (26) . ويبدو حسب رواية ابن الجوزي أن من القصاص من تصرف في هذا الموقف على نحو جعل النص القرآني الذي يصوره في نوع من الاجمال والخفر ينصرف الى حدث أو أحداث صار يوسف بمقتضاها يحل تكته - وقال غيره سراويله - وصار برهان ربه متمثلاً في ظهور يعقوب ابي يوسف عاضاً على يده وعندئذ انتهى يوسف عما كا يهم به (27) . فمن الواضح أننا هنا بازاء

(25) المصدر نفسه ص 117 .

(26) سورة يوسف الآية 24 .

(27) انظر ابن الجوزي المصدر نفسه ص 103 و المقدمة .

تولد أو توليد نص جديد من أحشاء نص آخر عبر عمل المخيلة ، فان مخيلة القاص قد اشتغلت على النص القرآني فترجمته الى أحداث وصور مجسمة فكان العملية لا تعدو أن تكون تحقيقا فعليا لما هو كامن في النص القرآني من صور وامكانيات . أما ابن الجوزي فقد علق على مثل هذا الصنيع بقوله : « ومثل هذا محال تنتزه الانبياء عنه فاذا سمعه الجاهل هانت عنده المعاصي وقال ليست معصيتي بعجب » (28) .

المثال الثاني : يتعلق بسيرة الرسول ونسوقه عن ابن الجوزي بنصه ، قال : « قدم الى بغداد أبو الفتح محمد بن محمد الخزيمي في سنة تسع وخمسمائة فوعظ فأقرب بمحالات قبيحة . فكان مما قال : تزوج النبي صلى الله عليه وسلم امرأة فرأى بكشحها بياضا فردها فهبط جبريل فقال : العلي الاعلى يقرأ عليك السلام ويقول لك : بنقطة واحدة من العيب ترد عند النكاح ونحن بعيوب كثيرة لا نفسخ عقد الايمان مع أمتك ، لك نوسة تمسكهن لاجلك أمسك هذه لاجلي » ثم يعلق ابن الجوزي قائلا : « وهذا من أفحش الكذب وأقبح المحال فان الرسول لما ردّ تلك المرأة لم يعاتب ولا جاء جبريل ولا جرى من هذا شيء والعجب كيف يجري هذا ببغداد وهي دار العلم » (29) .

(28) المصدر نفسه . المقدمة .

(29) المصدر نفسه . ص 103/104 . والمرأة المشار اليها ، والتي بناء على ما وقع لها فعلا مع الرسول انشئ هذا النص المتخيل هي « أسماء بنت النعمان الكندية تزوجها الرسول فوجد بها بياضا (وهي كناية عن البرص) فمتعها وردها الى أهلها » هكذا ورد ذكرها في سيرة ابن هشام المجلد 2 . ص 647 ضمن « ذكر ازواجه صلى الله عليه وسلم » وهي احدى اثنتين تزوجهما دون ان يبني بهما على خلاف في اسمائها بين الرواة .

وقد لا يزيد الامر في هذه الامثلة وما شابهها ، وهي كثيرة ، على أن يكون كما وصفه ابن الجوزي هذيانا وكذبا ومحالا وتلاعبا ، ولكنه من وجهة نظر الابداع المحض لا يمكن أن يُدرك الا بوصفه مظهرا من مظاهر آلية كلامية ابداعية مشحونة بطاقة توليدية تحريرية لا حد لها مبدئيا أي بغض النظر عن قيمة ما أنجز فعليا في هذا المثال أو غيره (30) ، بل لنقل ان شئنا انه لعب وتلاعب وهذيان لا غير ومع ذلك فانه كان مؤثرا على اتجاه أزعج سدنة الثقافة

(30) أي لا مناص في هذا السياق من استحضار ثنائية القدرة والانجاز Competence per formance والنظر الى هذا المثال وما جرى مجراه على أنه عينة من الانجاز المنبثق عن قدرة مرشحة لانتاج غيره من الامثلة مما لا يكاد يقف عند حد . ان رصد مختلف صيغ التصرف الذي يتعاطاه القاص في تعامله مع النص أو النصوص جدير بان يعزز هذا الاتجاه في النظر اذ يبين أنه انطلاقا من توفر عنصرين رئيسيين هما : النص السابق أو النص الاصلي مع مخيلة القاص ، يمكن أن تنبثق امكانيات نصية عديدة تتراوح بين :

- تغيير سند حديث وهذا ما يكون خاصة حينما ينسب الى الرسول قول هـ في الاصل لغيره .
- خلط الاحاديث والزيادة فيها .
- انطلاقا من حدث معين حصل بالفعل في حياة الرسول أو حياة غيره من الرسل أو حتى الخلفاء ، يركب حدث متخيل أو احداث على نحو ما ذكرنا في المثال الثاني السابق .
- وضع الاحاديث والاخبار ونسبتها الى الرسول او غيره .
- انطلاقا من نص قرآني يتشكل نص جديد يقوم على ما في النص الاول من امكانيات كامنة كما في المثال الاول .

وفي هذا الصدد يجدر أن نشير الى ان فهم هذه الآلية الاخيرة وطريقة اشتغالها جدير بأن يكشف عن اوجه الشبه البيوي بين النص القصصي الذي انتجته حركة القصاص والنص القصصي المتخيل الذي ينبثق من صلب انسجة نصية أخرى مما نجده في كتب تفسير القرآن مثلا أو في كتب الادب أو في آثار مفردة كما في رسالة الغفران خاصة حيث تعاطى أبو العلاء عملية لغوية مماثلة تماما لما يتعاطاه القاص بغض النظر عن المضمون الحاصل من العملية هنا وهناك .

السائدة إما ازعاج فرصوا الصفوف وأخذوا في التشهير والتنديد والتفكير ، ذلك أن قوة هذه الظاهرة وخطرها على مؤسسة الثقافة السائدة في أنها قائمة على نوع من اللعب والهذيان فعلا ، فليس خطرها في ما هوجمت بسببه في الظاهر لكونها تحرف النصوص المقدسة وتنتهك حرمان الرسل والانبياء ولكن خطرها الاكبر على الثقافة السائدة ومراجعها ونصوصها ، وهو موطن قوتها من وجهة نظر الابداع المحض كما قلنا ، انما يكمن في أنها ، بما تقوم عليه من لعب وتلاعب ، كشفت عن الحقيقة التي تعمل الثقافة السائدة على سترها وطمسها واعني بذلك حقيقة اللعبة الكبرى التي تؤسس فعل القول باطلاق وتتحكم في تركيب النصوص على اختلاف انواعها وخاصة منها النصوص الخاضعة لبنية سردية ، ثم من انكشاف واقتضاح لعبة القول لتكشف كل اللعب والألعاب الاخرى ، وليس من شيء اخطر على الثقافة السائدة من الكشف والعراء .

وأما في دائرة الابداع ، وسواء كان الامر من جهة منتج النص وهو القاص أو من جهة متلقيه وهو جمهور الحاضرين ، فان هذه اللحظة لا يمكن أن تدرك الا بما هي لحظة تحرر وتحرير . ان تحرير فعل القول عبر هذه الآلية الكلامية ما لبث ان صار مقدمة لتحرير قول الفعل وتحرير النص الناشئ من اسر النصوص التي يراد له أن يظل دائما محاصرا بها لا يتجاوزها الا في حدود ما تسمح به مما يرجع في نهاية الامر الى تعزيز بنيتها وتوطيد حضورها ، ان تحرير النص الناشئ من هذا الحصار ما لبث ان صار بدوره مقدمة لتحرير الذات وتحرير الجسد وفك الحصار المسلط على اصوات الحياة ونداءات الرغبة . هكذا أخذت مجالس القصص تتحول الى محفل للفرجة والمتعة ، وقد ارادتها السلطة دوائر للقمع والترهيب ، بل أخذ المكان وهو المسجد يخرج عن صفته ليتحول الى ضرب من الفضاء المسرحي تتعاطى فيه شتى ألوان التمثيل واللعب والترفيه تصدر عن القاص وعن الجمهور معا . والمظاهر الدالة على ذلك كثيرة وكلها مما

ذكره ابن الجوزي في باب منكرات الافعال التي نتجت عن تفاقم أمر القصاص (31) فمن ذلك :

- أن بعض القصاص عمد الى اصطناع نوع من « الديكور » . قال ابن الجوزي : « فانهم أحدثوا إلباس المنبر الخرق المتلونة وتعليق المصلى على الحائط فتضرب له المسامير في حائط المسجد وهذا من جنس ستر الجدر بالأثواب فيوجب في القلوب هيبة للقائل أكثر من هيبة من هو على خشبة معرة فيقرب أمره » (32) .

- ومنه كذلك التجاء القاص الى تشخيص بعض المواقف أو التعبير عن انفعاله ببعضها الآخر « فيرتعد ويتباكى تصنعا » حسب وصف ابن الجوزي (33) . وقال عن قاص آخر « رأيت اذا صعد المنبر غطى وجهه وارتعد الى أن يفرغ القراء من القراءة ، يفعل هذا دائما » (34) .

- ومنه كذلك اصطناع ضروب من « الماكياج » كالذي ذكره ابن الجوزي من أن في القصاص من يتبخر بالزيت والكمون ليصفر وجهه ومنهم من يمسك معه مادة اذا ما شمها سال دمعه (35) ، هذا فضلا عما دخل على قراءة القرآن في هذه المجالس من تفخيم وتفنن في التلاوة (36) .

(31) عني علي عقله عرسان في اطار بحثه في الظواهر المسرحية عند العرب بما ذكره ابن الجوزي في هذا الباب وابرز قيمته من وجهة نظر الفن المسرحي . راجع كتابه : الظواهر المسرحية عند العرب . منشورات اتحاد الكتاب العرب . دمشق . ط . 3 . 1985 . ص 105 وما بعدها .

(32) والمصدر نفسه ص 93 .

(34) المصدر نفسه ص 94/93 .

(35) المصدر نفسه ص 94 .

(36) المصدر نفسه . ص 118 . وقال في هذا المعنى : « ومن ذلك القراءة بالالحن الخارجة عن الحد المألوف وقد جعلوها كالغناء الذي يوقع عليه به » ص 118 وما بعدها .

- وفي موازاة ذلك واتساق كامل معه أخذ جمهور المستمعين بمن فيه من رجال ونساء يخرج من وضع المتلقي السلبي سماعاً ومشاهدة فيشارك في تنشيط المجلس بما يصدر عنه من أقوال وحركات تعبر عن انفعاله وتضاعف من جهة أخرى في اسباب انفعال القاص ، ثم تبلغ مشاركة الجمهور اعلى مراتبها في احوال من الوجد والجذب تخرجه بالكامل من طور الوعي أو تكاد وتفتح في المجلس مساحة اضافية لفن الرقص . قال ابن الجوزي في ذكر بعض ما يجري من المستمعين الى القصص : « فمن ذلك التخطيط الذي يسمونه الوجد وتخريق الثياب واللطم على الراس والوجه فترى الواجد بزعمه يستغيث ويحرق ثيابه ويقع على الناس » (37) ، ويضيف في موضع آخر « ومن ذلك مزاحمة الرجال للنساء في المجالس وربما اختلطوا » (38) ، ويصف بعض ما يقع للنساء مرة أخرى في هذه المجالس فيقول : « ربما صاحت المرأة كصياح الحامل عند الولادة وربما رمت ازارها وقامت » (39) .

وهكذا تشرق لحظة فنية عجيبة تضيق اللغة الاولى عن استيعابها فتنشأ لغة أخرى تتأزر فيها وتمتزج شتى الفنون . فمن صورة الديكور الى موسيقى التلاوة الى حركة التمثيل ومتعة السرد الى رقصة الوجد وحالة الحب التي ، أو قل هكذا تشكل نص جديد قوامه أنظمة علامية متعددة . يعد سرد فيه سوى جزء أو علامة في نص أكبر . في هذه الحالة يصبح المجلس برمته هو النص الدال بحق ، هو النص الناطق بالحركة والصخب والحياة في اطار نص آخر أكبر . . . نص السكون والصمت والوقار المكتوب بهندسة المسجد وبلاغته المضبوطة المنضبطة ، انه نص مجلس القصص يوازي ويناقض نص

(37) المصدر نفسه . ص 95 .

(38) المصدر نفسه . ص 97 .

(39) المصدر نفسه . ص 117 .

مجلس القضاء أو مجلس الفقه ، انها حيوية السرد وحركيته في مقابل سكونية الخطاب الوعظي وبرودته .

غير أن هذه اللحظة الفنية الابداعية الاصلية لم يكتب لها أن تعمر طويلا لا في الزمن الخارجي الذي ينتظم عبره تاريخ ظاهرة القصص فحسب بل حتى في الزمنية الداخلية لنص المجلس وفي الداخلية المؤسسة لفعل التلفظ من قبل القاص نفسه . ولئن كان ذلك راجعا من بعض الوجوه وبمقدار ما الى صفة مغروزة في طبيعة الفعل الابداعي نفسه فالذي لا شك فيه هو أن من أهم العوامل التي ساهمت في اجهاض هذه اللحظة وتدهورها أو ضاعفت من الاسباب التي ادت الى ذلك وسارعت في نسق الاجهاز عليها هو أن أصابع آلة الاحتواء والتوظيف الايديولوجي ما لبثت أن امتدت اليها لتلتفت عليها وتسخرها بطريقة مباشرة أو غير مباشرة في خدمة حساباتها وتحقيق مآربها ، على أن الايديولوجيا جاءت هذه المرة من خارج معسكر السلطة وثقافتها السائدة . ان جميع ما أفرزه الصراع على الخلافة من فرق دينية اسلامية وجميع ما ترتب على اختلاط العرب بالشعوب المفتوحة من حركات اجتماعية وشعبوية ، كلها قد ادركت ما في حركة القصص ومجالسهم من نجاعة وفعالية في استقطاب الاتباع ونشر الدعوة فانخرطت فيها وعملت على اختراقها فكان ذلك ذريعة أخرى من الذرائع التي توسل بها سدنة السلطة لمحاربتها والقضاء عليها . ويبدو ان من الاساليب التي استخدمت لتطويق هذه الظاهرة والحد من تأثيرها ما ظهر من محاولات لتجريدها من اصولها السابقة المشرعة لوجودها منذ حياة الرسول (40) وتقديمها على أنها شيء « محدث » « مبتدع » نجم بصفة خاصة

(40) انظر الباب التاسع من كتاب ابن الجوزي : في ذكر سادات القصص والمذكرين . حيث جعل في مقدمتهم الرسول نفسه وطائفة من جلة الصحابة أما أول من تولى صناعة القصص بأمر من الخليفة فهو تميم الداري وكان ذلك على عهد عمر بن الخطاب .

اثر الفتنة التي صاحبت مقتل عثمان وعقبته ، وأن الخوارج هم الذين بادروا الى اصطناعه والتعويل عليه في نشر دعوتهم (41) كأنما يحاول فقهاء السنة الرسميون بهذا الصنيع أن يبرثوا التراث ويبرثوا عهد الرسول والخلفاء الراشدين من هذه الظاهرة التي صارت مقترنة في الازدهان بكثير من « الشبهات » حتى قال ابن الجوزي : « لما أظهرت الخوارج القصص وأكثر منه كُره التشبه بهم » (42) . وبلغت النقمة على القصاص حدا حمل أحد العلماء على القول : « والله لو مُلِّكت شيئا من أمور المسلمين لنكّلت بهم » فقيل له بأي حجة فقال « هم أكذب الخلق على الله وعلى انبيائه ومن يجلس اليهم شرّ منهم » (43) .

ثم لم يقف نسق التدهور الذي خضعت له حركة القصاص عند هذا الحد فما لبث أن صار مجلس القصص ، وبحق هذه المرة ، مرتعا خصبا للمرتزقة والمشعوذة والدجالين فاستغلوا ما للقصص والقصص من سلطان وتأثير على نفوس العامة من أجل ابتزاز الاموال والاحتياال عليهم لشتى الاغراض المرذولة . روى أبو الفرج بن الجوزي في سند ينتهي الى عثمان الوراق قال : « رأيت العتابي يأكل خبرزا على الطريق بباب الشام فقلت له ويحك أما تستحي

(41) انظر الباب الثاني من كتاب ابن الجوزي : في ذكر أول من قص ، حيث نجد أخبارا كثيرة تعبر عن هذه المحاولة منها ما رواه ابو منصور القزاز في سند ينتهي الى ابن عمر انه قال : لم يُقَصَّ على عهد رسول الله ولا أبي بكر ولا عمر ولكنه شيء أحدثوه بعد عثمان ، وفي رواية أخرى ورد الشطر الثاني من الحديث على النحو التالي : وانما كانت القصص حين كانت الفتنة . وفي سند آخر ينتهي الى ابن سيرين ما يلي : أول من قص الحورية . ثم يعلق ابن الجوزي على هذه الروايات بقوله : انما اشار ابن عمر وابن سيرين الى انتشار القصص وكثرته والا فقد روي أن عمر أذن لتميم الداري في القصص . ص 23 .

(42) المصدر نفسه . ص 129 .

(43) المصدر نفسه . ص 101 .

فقال لي : أرأيت لو كنا في دار فيها بقر كنت تحتشم أن تأكل وهي تراك ؟ قال : فقلت لا . قال فاصبر حتى أعلمك أنهم بقر . فقام فوعظ وقص حتى كثر الزحام عليه ثم قال لهم : روي لنا من غير وجه أن من بلغ لسانه أرنبه أنفه لم يدخل النار . قال فما بقي منهم أحد الا أخرج لسانه يومئذ به نحو أرنبته ويقدر هل يبلغها . فلما قال لي العتابي : ألم أخبرك أنهم بقر « (44) .

- على أن هذا التدهور الذي بلغته ظاهرة القصص كما يدل عليه هذا المثال خاصة ربما كان من الاسباب التي خدمت القصص من جهة أخرى اذ من الواضح أننا أننا بازاء موقف يدل على أن مجالس القصص هي الحقل الذي نبتت فيه البذرة التي ستنتج نموذجاً لعله من أهم شخصيات القصص العربي القديم وهو نموذج البطل المحتال أو المكدي الذي يمثل المحور الاساسي في بنية المقامة كما نجده عند الهمذاني أو الحريري أو غيرها أم كما نجده في نصوص أخرى من غير المقامات كما في حكاية ابي القاسم البغدادى لابي المطهر الازدي أو حكايات الشطار والعيارين ، مما يفتح مدخلاً ثرياً لادراك وجه آخر من وجوه العلاقة بين الثقافة العالمة والادب والفصيح من جهة وثقافة العامة والادب الشعبي من جهة أخرى (45) .

(44) المصدر نفسه . ص 109 .

(45) في كتاب ابن الجوزي عينات أخرى كثيرة تشهد على أن حركة القصص تمثل حقاً مصدراً رئيسياً من مصادر فن المقامة . انظر خاصة « المغامرة » التي وقعت لعامر الشعبي مع أحد القصص في مسجد تدمر حيث يؤلب عليه جمهور الحاضرين فينهالون عليه ضرباً لانه تجراً على الطعن في صحة ما رواه القاص عن سند ينتهي الى الرسول في ما زعم ومحصله ان الله خلق صورين ، في كل صور نفختان نفخة الصعق ونفخة القيامة . ص 98/97 . واذا نحن بازاء قصة تتطابق فيها الادوار مع كثير مما يجري بين ابي الفتح الاسكندري وعيسى بن هشام

كما هي الحال مثلا في المقامة الحميرية . ثم اننا نعرف من جهة اخرى ان بطل المقامة كثيرا ما ينتصب بين الناس واعظا مذكرا أو يقوم ليقص مغامراته ويصف احواله على سبيل التكدية انظر مثلا المقامة المكفوفية والوعظية والاهوازية ضمن مقامات الهمذاني . وكذلك الشأن بالنسبة الى القصص فان أكثرهم انما أقبل على هذا النشاط « طلبا للدنيا واحتياالا بالقصص والوعظ عليها » على حد تعبير ابن الجوزي . ص 121/1922 .

وفي حديث خالد بن يزيد الذي ذكره الجاحظ في كتاب البخلاء تقتزن صناعة القصص بصناعة الكدية اقترانا صريحا واضحا . قال الجاحظ في التعريف بخالد : « وكان قاصا متكلميا بليغا داهيا » . وما جاء في وصيته لابنه قبل وفاته : « ان هذا المال لم أجمعه من القصص والتكدية . . . » وقال أيضا في نفس السياق : « انا لو ذهب مالي لجلست قاصا أو طفت في الآفاق كما كنت مكديا : اللحية وافرة بيضاء والحلق جهرير طلل والسمت حسن والقبول علي واقع » . انظر البخلاء . ج . 1 . ص 87 . 89 . 93 من طبعة دار الكتب العلمية - بيروت - 1983 .

واذا علمنا أن خالد بن يزيد قد جعل نفسه في غير ما موضع من وصيته رأسا من رؤوس اللصوص وقطاع الطرق وصعاليك الجبال (انظر ص 94) جاز لنا ان نمضي في ربط الصلة بين القصص وغيره من الالوان الادبية التي ظهرت في كثير من القطاعات الاجتماعية الهامشية ممن يعتمد في ارتزاقه على الاحتيال بما أوتي من الفطنة والذكاء أو الجرأة والدهاء أو الفصاحة والبيان اذ فضلا عن الصلة بين القصص والمقامة من حيث اعتمادها على القص تبدو القرابة كبيرة كذلك بين القصص والمقامة وحكايات الشطار والعيارين من حيث اعتماد الشخصية القصصية فيها جميعا على الحيلة في سعيها لبلوغ مآربها (انظر حكايات الشطار والعيارين في التراث العربي لمحمد رجب النجار . سلسلة عالم المعرفة . ص 73 وما بعدها) .

كل ذلك فضلا عن الشبه الذي اشرنا اليه بين نص القصص ونص الرحلة في رسالة الغفران . وليس الشبه في هذه الحالة متأبيا من أن النص القصصي كثيرا ما تدور وقائعه في العالم الآخر فحسب بل المهم ان الآلية الكلامية التي تتحكم في توليد وتشكيل نص القاص مماثلة تماما للآلية التي تتحكم في انتاج العديد من مقاطع نص الرحلة لابي العلاء ففي الحالتين يتولد النص عن تسليط عمل المخيلة على نص سابق هو نص القرآن أو نص أو نصوص الشعر في كثير من الحالات في رسالة الغفران خاصة .

- ان تفاقم نسق التدهور الذي خضعت له حركة القصاص بفعل ما تقدم من عوامل هو الذي أدى شيئا فشيئا الى نشأة الموقف الذي ستصبح فيه عبارة القصص وظاهرة القصص ملتبستين في الذاكرة الجماعية بكل ضروب المحظور والمنوع والمرذول (46) وتنشأ من ثم تلك المفارقة العسيرة التي أشرنا اليها سابقا ولم تجد الثقافة الرسمية من سبيل الى حلها الا في أن تطارد القصص وتطرده .

(46) ثم ان تفاقم آلية الاقصاء والاستبعاد ما لبثت ان اكتسحت سائر ألوان القصص ولهذا السبب كان الشكل القصصي في مدونة الادب العربي القديم أشبه ما يكون بالمجاز الكبير أو التقية اذ انه انما يصطنع بصفة خاصة في مقارنة المواضيع المحظورة بمقتضى الايديولوجيا السائدة وهذا ما يؤكد واقعه النصوص الماثورة في الادب القديم مثل كليله ودمنة ورسالة الغفران وعماكة الانسان والحيوان أمام محكمة الجن لاخوان الصفاء وحي بن يقظان لابن طفيل فكلها نصوص من هذا القبيل ، فضلا عن ذلك فان اصحابها ان لم يقتلوا مثل ابن المقفع فانهم متهمون في عقيدتهم أو تحف بهم شبهات . أما حكاية ابي القاسم البغدادى لابي المطهر الازدي فالغموض يكتنف صاحبها شأنه في ذلك شأن اخوان الصفاء (حتى ان أحد الباحثين وهو عبود الشالحي اعاد تحقيقها ونشرها تحت عنوان الرسالة البغدادية ونسبها الى ابي حيان التوحيدي . نشرت بمطبعة دار الكتب بيروت 1980 - انظر حكايات الشطار والعيارين ص 458 . وكان هذا النص قد نشر لأول مرة سنة 1903 بهأيدلْبَارْغ بتحقيق آدم متر ثم اعيد طبعه بالافوسيت بمطبعة المثنى ببغداد . وكان فتحي أورير قد وقف على اوجه التطابق بين حكاية ابي القاسم ومقاطع كثيرة من الامتاع والمؤانسة في مقالته المنشورة بمجلة الفكر عدد 8 ماي 1974 ص 70/69) ان وضع هذه النصوص ووضع مؤلفيها يغري بالافتراض ان ظاهرة النص القصصي العاري من اسم مؤلفه في تاريخ الثقافة العربية ليست راجعة في جميع الحالات إلى أننا بازاء قصص شعبي ألفته المجموعة عبر التداول الشفوي للنصوص وانما لا يخلو الامر في بعض الحالات من اثر هذا الوضع المتمثل في انطواء الشكل القصصي على بعد احتجاجي متأصل لم تزده اطوار ظاهرة القصاص الا استحكاما . انظر مثلا قصة الاسد والغواص وهو نص مجهول المؤلف طبع بعناية رضوان السيد وصدر عن دار الطليعة ببيروت في سبتمبر 1978 . كما يجدر أن نذكر في هذا السياق بأن عادة تنكر مؤلف القصة وراء اسم مستعار أو اسم نكرة استمرت الى العصر الحديث مثلما هو معروف في حالة محمد حسين هيكل الذي نشر رواية زينب باسم مصري فلاح .

- يقول ابن الجوزي مبرزاً أهم أطوار ظاهرة القصص مشخصاً هذا الموقف الذي أفضت إليه أوضح تشخيص : « كان التابعون ومن بعدهم يعظون بكلمات حسان كالحسن وغيره . ثم حدث الاحداث وادخلوا في الادوية السموم » ثم يضيف « وسلوك الطريق الاول يوم فيه صعوبة لاجل الفطام عن العادة وسلوك الطريق المحدث لا يصلح لما فيها من الآفات السمن » (47) .

- وهكذا لم يعد الرجوع الى الوضع الاول ممكناً ولا احتمال الوضع الناجم عن تطور الظاهرة متيسراً فنشأ المأزق الذي منه تأسست وتأصلت المناوأة الاصولية الجوهرية للقصص في الثقافة العربية الاسلامية . لقد بدأ ويبدو دائماً في ظاهرة الامور أن هذه الثقافة لا تناوي . القصص باطلاق ، فهو جزء أساسي من مقومات بنيتها ونصوصها استخدمته على نطاق واسع لاعادة انتاج نفسها وهي انما تناوئه اذا صار متجاوزاً للحدود المرسومة بسبب ما يمتزج به من عنصر الخيال الخلاق وما تنطوي عليه بنيته السردية من طاقات توليدية تحريرية ، ولكن لما تبين أنه كثيراً ما يكون كذلك بل انه لا يمكن ان يكون بحال على غير تلك الصفة لان التخيل جزء من ماهيته والتوليد والتحرير شيء في طبيعته ، ثم لم تبين زيادة على ذلك أن هذه الثقافة انما استوعبت القصص واستخدمته بعد أن جرّده مما بدونه لا يكون قصصاً ، لما تبين كل ذلك على تلك الحال لم يبق امام هذه الثقافة من خيار الا أن تطارد القصص وتطرده وتغيّبه وتعمل على تهميشه بشتى الطرق .

ومعنى هذا اذاً أن هامشية القصص في الادب العربي القديم ليست معطى أولياء أصلياً . فهي لم تترتب على قصور نوعي في المخيلة العربية او

السامية عموما كما ساد ذلك في وقت من الاوقات تحت تأثير قراءة استشراقية مركزية اوروبية ، ولا هي مظهر من مظاهر خصوصية ثقافية تصادر على المطلوب فتحاول أن تشرع هيمنة الشعر على ما عداه من فنون ، وانما هي حالة طارئة وهيئة حادثة نجمت عناحوال التاريخ واوضاع الثقافة وما انتجها ونتاجه من بنية ايديولوجية سائدة متمركزة في قلب النسيج الاجتماعي بمختلف قطاعاته .

على أننا نعلم أو الاوضاع في واقع النصوص الادبية الشعبي منها الفصيح قد كانت دائما أبعد ما تكون عما ترتضيه الثقافة الرسمية بأجهزتها النقدية واللغوية والفقهية . ان الخروج من دائرة النقد ودائرة التفكير الديني وما جرى مجراها من الاجرة السلطوية القائمة الى دائرة الابداع على اختلاف ألوانه وتباين حظوظه من الجودة والرداءة ، ان هذا الخروج ليين لنا بكل وضوح فن القصص في الادب العربي القديم بسبب ما تقدم من صفاته من حيث باطلاق وبسبب ما يعرف عنه من هذه الجهة أيضا من كونه فن المكر والحيلة ثم بسبب ما تعرض له في تاريخ الثقافة العربية من محاصرة في مستوى اجهزة الانتاج ولا اقول الابداع الثقافي ، لهذه الاسباب جميعا فان القصص لم يغيب وان أريد له التغييب ولم يقبل الهامشية وان أريد له الاكراه على أن يكون كذلك .

اننا في غنى في هذا المقام عن استعراض ما يزخر به التراث العربي كميا ونوعيا من فنون القصص ، ولكن الذي نحرص على توكيده مما لا شك انه يحتاج الى مبحث آخر أن حضور النص القصصي في مدونة الادب العربي القديم يكاد يكون بحق خاضعا لضرب من الآلية المضادة لما ساد في مستوى التفكير النقدي والتفكير الديني : انها آلية التنازع من اجل انتزاع المكانة وتكريس الحضور في فضاء نص الادب بعامة .

ففي مقابل الهيمنة المطلقة لبلاغة الشعر وما ينجر عنها من هامشية للنثر وخاصة إذا ما خرج عن القوالب المعترف بها من خطبة ورسالة ، وردا على ما ساد في قراءة الادب عموما ، شعره ونثره ، من نزعات لغوية وفقهية وايدولوجية قامعة لفعالية الابداع ، في مقابل هذا وذاك نجد أن النصوص ، في واقع وجودها وهيئة حضورها ، كثيرا ما اتجهت نحو اختراق حواجز التصنيف النقدي والاعتناق من أسر نماذجه المقتنة . وقد تمثل هذا الاتجاه في حركتين مختلفتين :

- حركة أولى تنتزل خارج منظومة الاشكال المؤسسة وهذه الحركة هي المسؤولة عن ظهور ألوان قصصية متنوعة مما يدخل في باب القصص الشعبي (قصص بطولي ، قصص ديني ، قصص غرامي) وفي هذا المستوى أيضا تنتزل المدونة القصصية الفصيحة التي تحفل بها انواع من التأليف التي لا تدخل تحت طائلة التصنيف الادبي الرسمي ككتب الاخبار وال نوادر مثل الفرج بعد الشدة ونشوار المحاضرة للمحسن التنوخي (توفي 384 هـ) وكتاب محاضرة الابرار ومسامرة الاخيار في الادبيات وال نوادر والاخبار لمحيي الدين بن عربي (توفي 638 هـ) والمستطرف من كل فن مستظرف للابشيهي (توفي 850 هـ) وأخبار الحمقى والمغفلين لابي الفرج بن الجوزي (توفي 597 هـ) وأخبار الظراف والمتماجنين للمؤلف نفسه . بل ان المقامات وما جرى مجراها من حكايات الشطار والعيارين والمكدين والمتطفلين كلها تدخل في هذا الباب أيضا اذ تنتزل على هامش منظومة أشكال التعبير المكرسة نقديا كحكاية ابي القاسم البغدادى (القرن الرابع الهجري) وكتاب التطفيل وحكايات الطفيليين واخبارهم ونوادر كلامهم واشعارهم للخطيب البغدادى (القرن السابع) .

2 - حركة ثانية تقع داخل منظومة الاشكال المؤسسة في دائرة التفكير النقدي . ان هذه الحركة قد جعلت القصص « يتسلل » عبر مسالك التصنيف

الرسمي وينتزع مشروعية حضوره من داخل البنية الرسمية مما نلمس أثره في المظاهر التالية :

أ - ما نشأ على هامش حركة جمع الشعر وتدوينه وشرحه من أخبار وقصص كما نجد ذلك في أيام العرب وفي شرح المعلقات أو في عموم كتاب الأغاني مما يتصل بسير الشعراء أو بمناسبات القول أو بما تحيل عليه القصائد في كثير من الحالات من وقائع واحداث أو أعلام .

ب - تطور مفهوم الادب أفضى الى انتاج شكل جديد في الكتابة يتمثل في النص الموسوعي الذي يتسم بقدر كبير من المرونة والانفتاح يجعله قابلا لاستيعاب فنون شتى من القصص كالاخبار وال نوادر والملح والحكايات مما يمثله أحسن تمثيل كتاب الحيوان للجاحظ وعيون الاخبار لابن قتيبة والكمال للمبرد .

ج - تطور فن الرسالة الادبية خصوصا في اتجاه توليد ضرب من الرسائل يتميز بقيمة انشائية كبرى لما يتسم به من مرونة جعلته قابلا لاحتواء كل اشكال التعبير الادبي مما اتاح لها أن تتجاوز وتتنازع وتتكامل عبر آليات معقدة فيتولد بعضها من بعض احيانا وتتفاعل في توليد شكل أو أشكال تعبيرية جديدة احيانا اخرى حتى لكأن النص صار مجالا لتنازع النصوص وتفاعلها من اجل تولد نص جديد . ان هذا النسق الذي بدأ تاريخيا مع الجاحظ (توفي 255 هـ) (48) قد بلغ اوج اكتماله في القرنين الرابع والخامس

(48) انظر الاشكال التعبيرية في رسائل الجاحظ الادبية لصالح بن رمضان . حوليات الجامعة التونسية عدد 29 . 1988 . أما التداخل بين الشكل الترسيبي والشكل القصصي فيمثله عند الجاحظ كتاب البخلاء فهو وان غلب عليه السرد القصصي الا انه قائم في بنيته الاساسية على

الهجريين وتمثله احسن تمثيل بعض رسائل الهمذاني ورسائل ابي العلاء المعري (الغفران ، الصاهل والشاحج ، الملائكة) ورسالة التوابع والزوابع لابن شهيد الاندلسي ورسالة الحيوان والانسان لاخوان الصفاء وحي بن يقظان لابن طفيل وغيرها .

واذا نحن علمنا بعد هذا كله أن أشكال التعبير الادبي لا تتحرك في فراغ وأن صيغ حضورها وأحوال وجودها وتطورها انما تمثل هي نفسها نصا يشرح بالدلالة على حقائق التاريخ والوجود ، اذا كان ذلك على ما ذكرنا ثبت أننا

شكل ترسلي لا يختلف في شيء عما نجده في سائر رسائل الجاحظ كما تدل على ذلك مقدمة الكتاب خاصة . هذا فضلا عن تضمنه لثلاث رسائل مطولة منسوبة الى سهل بن هارون وابي العاص بن عبد الوهاب الثقفي وابن التوأم وهي تتخلل الكتاب عبر ضرب من المراوحة بين بنيتين خطابتين مختلفتين : بنية الخطاب السجالي في الرسائل والخطاب السردى في النوادر والاقاصيص . ومن جهة اخرى نجد أن القصة قد تتضمن رسالة كما هي الحال في قصة الكندي والى ذلك كله يجدر أن نشير الى ان تسمية البخلاء بالكتاب أجدر بأن يحملنا على تقريبه من جنس الرسالة اذ كانت كلمة الكتاب كثيرا ما تستعمل بدل الرسالة والعكس كذلك وهذا ما يؤكد وضع مؤلفات الجاحظ نفسه اذ ان كثيرا من نصوصه مما عرف بأنه رسائل انما يحمل في الاصل اسم كتاب . انظر عناوين النصوص في مجموعة رسائل الجاحظ تحقيق عبد السلام محمد هارون . رسالة الى الفتح بن خاقان في مناقب الترك وعامة جند الخلافة ، رسالة المعاش والمعاد ، كتاب كتمان السر وحفظ اللسان ، كتاب فخر السودان على البيضان ، رسالة في الجد والهزل ، رسالة في نفي التشبيه ، كتاب فصل ما بين العداوة والحسد وغيرها مما ورد عند ابن النديم في الفهرست ضمن قائمة كتبه ما عدا كتاب كتمان السر وحفظ اللسان الذي ذكره ضمن فقرة أخرى بعنوان لا يخلو عندنا في هذا السياق من دلالة ونصه : « ما ترجمته من كتب الجاحظ رسالة » انظر الفهرست ص 211/209 بتحقيق رضا تجدد .

والحاصل من هذا كله أن كتاب البخلاء قد لا يختلف من بعض الوجوه عن سائر رسائل الجاحظ الا في الحجم .

لا نعدو وجه الصواب في شيء ان ذهبنا الى أن صيغة حضور النص القصصي في بنية الادب العربي القديم انما تعبّر عما يحتشد في بنية الذات المبدعة من اصوات الاصاله ونداءات الحياة تُنازع من أجل انتزاع حق الحضور في فضاء العالم .

وأخيرا فاننا قد لا نجد للتعبير عن وضع القصص في الادب العربي القديم أبلغ من هذه الصورة نستمدّها من قصة عربية قديمة هي قصة قاضي البصرة والحاح الذباب ، فانما مثل القصص العربي القديم في علاقته بالثقافة الرسمية السائدة مثل الذباب في علاقته بقاضي البصرة وهو في مجلسه كالبناء المبنى أو الصخرة المنصوبة كما قال الجاحظ . . . وكأنني في غنى عن تفصيل القول في ما صنع الذباب بقاضي البصرة وما يدل عليه ذلك من حقائق وعبر .

فرج بن رمضان

تقويم المعجم العربي القديم

... لما كان الكذب متطرقاً للخبر بطبيعته وله أسباب تقتضيه فمنها
التشيعات للآراء ... ومنها الذهول عن المقاصد ... ومنها توهم
الصدق ... ومنها الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع ... فإن كل حادث من
الحوادث ذاتا كان أو فعلا لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته وفيما يعرض له من
أحواله .
ابن خلدون .

بقلم : رفيق بن حمودة

تمهيد

يتميز التراث المعجمي عند العرب بغزارة الإنتاج وثرائه فلقد بدأ
التأليف في هذا المجال مبكراً ولم يكد نسق الكتابة في ذلك يفتر حتى عصور
متأخرة (1) . وتناولت الدراسات الحديثة هذه المعاجم بالبحث فاشتركت في
وصف محتواها وانفرد بعضها بتقويمها تقويماً يدعو إلى التحري .
لذلك رأينا من المفيد أن نسهم في تبين قيمة ما خلفه أسلافنا من تراث
معجمي وذلك بإعادة النظر في أهم المآخذ التي رأى بعض الدارسين أن هذه
المعاجم تشكوها .

(1) وجدي رزق غالي . المعجمات العربية . القاهرة 1971 . حيث نجد ضبطاً للمعاجم العربية
العامة الواحديّة اللغة مرقمة من 1 إلى 132 .

ولقد اخترنا أن يقتصر هذا البحث على المعجم العربي القديم لجوامع مشتركة تختصّ بها تلك المعاجم وتجعل ضوابط تقويمها مستقلة عن ضوابط تقويم المعاجم الحديثة . وقد تقرّر في الدّراسات أن أوّل المعاجم القديمة كتاب العين للخليل بن أحمد ت 175 هـ وآخرها تاج العروس للزبيدي تـ 1205 هـ .

I . مآخذ الدّارسين على المعاجم القديمة .

يعسر في مثل هذا العمل أن يلمّ المرء بآراء كلّ الدّارسين الذين تحدّثوا عن مآخذ المعاجم . لأنّ هذا الأمر كاد يشغل كلّ من تصدّى للمعجم بالدراسة حتّى أنّ « الكلام على عيوب المعجمات العربيّة يكاد يكون معادا مكرورا »¹ . لذلك اخترنا أعمالا ثلاثة نرى أنّها لتنوعها في اتّجاه البحث ولتباعدها في تاريخ النّشر مؤهلة لتعطينا صورة متكاملة عن الموضوع .

- حسين نصّار . المعجم العربي نشأته وتطوّره ط 1 مصر 1956
وط 2 . مصر 1968 . وهو رسالة دكتوراه اقتصر البحث فيها على المعجم .
- عدنان الخطيب . المعجم العربي بين الماضي والحاضر ط .
مصر 1967 . وهو مجموعة محاضرات ألقاها المؤلّف على طلاب قسم
الدّراسات الأدبيّة واللّغويّة .

- رمضان عبد التّوّاب . فصول في فقه اللّغة ط 1 القاهرة 1973 -
ط . 3 القاهرة 1987 . وهو مجموعة فصول أحدها في المعاجم العربيّة .
مؤلّفه رئيس قسم اللّغة العربيّة بكلّيّة الآداب بجامعة عين شمس . والكتاب
« كان ذا صدى كبير في المؤلّفات اللّغويّة والرّسائل العلميّة في الوطن العربيّ في
السّنوات الماضية » (3) .

(2) عدنان الخطيب . المعجم العربي بين الماضي والحاضر . القاهرة 1967 ص 63 .

(3) رمضان عبد التّوّاب . فصول في فقه اللّغة . ط 3 . القاهرة 1987 ص 4 .

وسنكتفي بالوقوف على المآخذ التي رأى هؤلاء الباحثون أنّ المعاجم القديمة تشترك فيها . ونستعرضها كما جاءت في دراسات أصحابها عبارة وترتيباً . ونرقمها ترقياً يسمح بالرجوع إليها كلما احتجنا إلى ذلك أثناء البحث

I . أ - مآخذ حسين نصّار (4)

I . أ . 1 - التّصحيح .

I . أ . 2 - عدم تمثّل المؤلّفين للغرض من المعاجم . لم يصرّح بما يقصده بالغرض ولكن نتيّن من خلال نقده أن ذلك الغرض يقتضي أن يكون المعجميّ عند وضعه لمعجمه واعياً بمستويات اللّغة وبالفارق بين معجم اللغة وغيره من المعاجم وبحجم المعجم الذي يريده .

I . أ . 3 - القصص عن استقصاء « الألفاظ الواردة في الرّسائل اللّغويّة الصّغيرة وفي دواوين الشعر » (5) رغم أنّ المعجميّين سعوا إلى جمع كلام العرب .

I . أ . 4 - نظم ترتيب الكلمات التي اختلفت وصعبت و« يزيد تلك الشّكوى حدّة أن لا يوجد معجم واحد كبير يسير على حروف ألف باء من أوّل الكلمة إلى آخرها . . . وهو النّظام الأمثل عندنا » (6) .

(4) حسين نصّار - المعجم العربي نشأته وتطوّره . ط . القاهرة 1967 ص 747 ← 759 .

(5) نفسه ص 751 .

(6) نفسه ص 754 .

- I . أ . 5 - الإضطراب في مَادَّة الشَّرْح . « ويعيب الموادّ أيضا إلى جانب عدم التّرتيب قصور العرض وإيهامه وسوء التّفسير » (7) .
- I . ب - مآخذ عدنان الخطيب (8) .
- I . ب . 1 - عدم تحديد المعجميّ للخطّة التي سيّتبّعها في معجمه أو تحديده لها وعدم الإلتزام بها بعد ذلك .
- I . 2 - النقص في الإحالة : كأن تشرح الكلمة أ بالكلمة ب وتشرح الكلمة ب بالكلمة أ .
- I . ب . 3 - عدم التمسّك بالتناظر : كأن يورد المعجميّ بعض شهور السّنة دون البعض الآخر فلا يستوفيهما .
- I . ب - نقص التّكامل : كأن تشرح الكلمة أ بالكلمة ب وأن يسهو المعجميّ عن إدراج الكلمة ب في قائمة الوحدات التي يتناولها المعجم بالشرح أو أن يتعمّد السّهو لموقفه من تلك الكلمة .
- I . ج - مآخذ رمضان عبد التّوّاب (9) .
- I . ج . 1 - إغفال ناحية التّطوّر اللّغوي « أغفلوا ناحية مهمّة تلك هي ناحية التطوّر اللّغوي في نواحي الأصوات والبنية والدّلالة والأسلوب » (10) .

(7) نفسه ص 758 .

(8) عدنان الخطيب . المعجم العربي بين الماضي والحاضر ط . مصر 1967 ص 63 ← 88 .

(9) رمضان عبد التّوّاب . فصول في فقه اللّغة ط . القاهرة 1987 . ص 286 ← 289 .

(10) نفسه ص 286 .

I . ج . 2 - قصورها(المعاجم) في الاستدلال على المعنى بالشواهد « (11) فنجد كثيرا من المواد التي لا شواهد عليها .

I . ج . 3 - خلوها من المقارنات باللغات السامية الأخرى .

I . ج . 4 - التّضخّم في المادّة : « والسّرّ في ذلك يرجع إلى نقل المادّة اللّغويّة الواحدة عن أكثر من مصدر » (11) .

I . ج . 5 - المعاجم تخلط كثيرا بين مستوى العربيّة الفصحى واللهجات القديمة « (12) .

I . 6 - التّصحيّف والتّحريف .

I . ج . 7 - « عدم المنهجية في ترتيب مفردات المادّة الواحدة » (12) .

نلاحظ أن كلّ هذه المآخذ مركّزة على صنف واحد من المعاجم هو معاجم الكلمة (13) . أمّا معاجم الموضوع (13) فلم تحظ بالتقويم الذي حظيت به معاجم الكلمة ، والحال أنّ كثيرا من الدّارسين اعتبروها من المعاجم شأنها في ذلك شأن معاجم الكلمة . فالأمر فيه إشكال ولنا إليه عودة في (II . ب) .

ونلاحظ كذلك أنّ الدّارسين اجتهدوا في البحث عن هذه المآخذ وجمعها واتفقوا في بعض المآخذ من حيث الصّياغة والمحتوى (I . أ . 1

(11) نفسه ص 287 .

(12) نفسه ص 288 .

(13) سيّضح ما نعنيه بمعاجم الكلمة ومعاجم الموضوع في مرحلة (II . ب) من البحث .

و1.ج.6). كما اتفقوا في بعض المآخذ الأخرى من حيث المحتوى واختلفوا في زاوية النظر إليها فالمآخذ (1.أ.5) و(1.ج.4) تدور كلها حول ظاهرة الشرح في المعجم. ويبدو اختلافهم أكبر في ترتيب هذه المآخذ فمأخذ التصحيف مثلا يرد الأول عند حسين نصار والسادس عند رمضان عبد التّوّاب. وذلك يرجع إلى اختلاف في مقاييس الترتيب بينهم. ولعلّ اعتمادنا على طبيعة التصنيف المعجمي يهدينا إلى مقترح في تصنيفها. فالمعجمي يمرّ بمرحلتين لينجز المعجم: مرحلة تصوّر يحدّد فيها أهداف عمله وتصوره للطرق الكفيلة بإنجازه. ومرحلة إجراء يحاول أن يحقق فيها الأهداف التي رسمها.

يمكن في ضوء ذلك أن تتوزّع المآخذ إلى مجموعة مجالها التّصوّر وهي المتّصلة بأهداف المعجميين وبمقومات تصوّرهم للمعجم (14). وإلى مجموعة ثانية مجالها التّطبيق بعضها يندرج في قضايا الجمع (15) وبعضها الآخر يندرج في قضايا الوضع (16).

وبديهي أن فصلنا بين التّصوّر والتّطبيق وبين الجمع والوضع منهجيّ بحث. فالتّطبيق إجراء لما يقوم عليه التّصوّر والوضع ترتيب وشرح لما جُمع، لذلك تجد بعض المآخذ مكانا تحت أكثر من عنوان.

II. المقومات النّظرية في المعجم العربي :

اختلف الدّارسون المحدثون في تحديد دلالة « النّظرية » المتّصلة بالمعجم. فالأستاذ محمّد رشاد الحمزاوي يرى أنّ النّظرية المعجميّة تتجسّد في

(14) وهي المآخذ التالية : (1.أ.2) و(1.أ.4) و(1.ب.1) و(1.ج.1) و(1.ج.3) و(1.ج.4).

(15) وهي المآخذ التّالية : (1.أ.3) و(1.ب.3) و(1.ب.4) و(1.ج.5).

(16) وهي المآخذ التالية : (1.أ.1) و(1.أ.4) و(1.أ.5) و(1.ب.2) و(1.ج.2) و(1.ج.4) و(1.ج.6) و(1.ج.7).

« القضايا الجوهرية التي يمكن أن نبني عليها المعجمية العربية » (17) ويرى أن أصحاب المعاجم « لم يعتنوا بالنظريات بقدر ما اعتنوا بالتطبيقات » (17) . لذلك يقترح أن نعتني بالدراسات الحديثة لتبين معالم هذه النظرية . ويذهب الأستاذ محمد صلاح الدين الشريف في دراسة علمية إلى محاولة بيان الحدود الفاصلة والخطوط الواصلة بين المعجم الذهني والمعجم المكتوب ، للبرهنة على « أن التطبيق المعجمي يستوجب نظرية لغوية عامة ذات مستويات تجريدية متدرجة ، تحتوي في درجة من درجاتها نظرية معجمية لا تناقض النظرية النحوية الشاملة للأصوات والصيغ والتراكيب » (18) ولئن كانت هذه الدراسة متميزة بظرافتها فإنها تذهب في التجريد إلى حدّ ليس يهمنّا في بحثنا هذا فما نقصده بالمستوى النظريّ في المعجم العربيّ هو ما يقتضيه تصنيف المعجم من تحديد للغايات ورسم للخطة التي يُحتاج إليها في وضع المعجم .

في هذا المجال يرى عدنان الخطيب في (I . ب .) أن معاجمنا تشكو عدم تحديد الخطة أو عدم الالتزام بها دون أن يبين لنا ما ينبغي أن تقوم عليه هذه الخطة . أما حسين نصار فيرى في (I . أ . 2) أن المؤلفين غير متمثلين للغرض من المعاجم . فما هو الغرض من المعجم ؟ وهل هو غرض واحد أم أغراض متعدّدة ؟ وما هي مظاهر تمثّل هذا الغرض أو هذه الأغراض ؟ نرى أنه لا بدّ أن نحدّد المستويات التي تتجلّى فيها المقومات النظرية لجمع المعجم العربي ووضعه لتمكّن من الإجابة عن هذه الأسئلة .

(17) محمد رشاد الحمزاوي . من قضايا المعجم العربي قديما وحديثا تونس 1983 ص 52 .

(18) محمد صلاح الدين الشريف - المعجم بين النظرية اللغوية والتطبيق الصناعي بمجلة المعجمية ص 15 . عدد 2 تونس 1986 .

II . أ - علاقة التصنيف المعجمي بعلوم اللغة .

يصرّح المعجميون (*) غالباً بهدفين اثنين ظاهرين هما جمع كلام العرب ووضعه في ضوء ترتيب معين . ويسكتون عن أهداف أخرى فرعية لو لا تحقيقها لما تمكّنوا من وضع المعجم الذي يتصدّرون لتأليفه . فلا بدّ أن يحلّل المعجميّ المدوّنة التي جمعها إلى وحدات ، وهو في حاجة إلى تصنيف تلك الوحدات ليحدّد ما يكون منها مادّة لعمله ، ثمّ هو مضطّرّ إلى الاعتماد على شبكة من العلاقات تتجمّع بموجبها تلك الوحدات في مجموعات تكوّن أبواب المعجم وفصوله .

II . أ . 1 - تحليل المدوّنة إلى كلمات :

كان المعجميون العرب في الغالب من الناطقين بالعربية والمتفقهين فيها فلم يصعب عليهم تحليل المدوّنة إلى كلمات . كما ساهم النّحاة (*) في تحديد الضوابط النظريّة للكلمة بمباحث صدّروا بها مصنّفاتهم يدور موضوعها حول « علم ما الكلم من العربيّة » فاستفاد المعجميون بذلك ولم يثيروا هذا الموضوع في مقدّماتهم . ويبدو أنّ الضّغوط الإجرائيّة غلبت على ضبطهم لحدود الكلمة فاعتبروا في الغالب أنّها الوحدة القابلة للعزل في الكتابة . في حين أنّ النّحاة لم يكتفوا بهذا الضّابط وإنّما اعتمدوا ضوابط أخرى وتوصّلوا إلى نتائج دقيقة مختلفة أحيانا بيّنها الأستاذ عبد القادر المهيري (19) . وتظهر بعض وجوه هذا الاختلاف في أنّ المعجم لم يتضمّن كلّ الوحدات التي اعتبرها النّحاة كلمات

* مصطلح « المعجمين » مستعمل للدلالة على العلماء الذين اعتنوا بجمع اللغة في معجم ومصطلح « النّحاة » مستعمل للدلالة على من اهتم من العلماء بانظمة اللغة : صوتا وصرفا ونحوا .

(19) عبد القادر المهيري . مفهوم الكلمة في النحو العربي . حوايات الجامعة التونسية عدد 23

سنة 1984 .

مثل بعض الوحدات النحوية . وننبّه إلى أننا سنستعمل في بحثنا هذا مصطلح كلمة أو وحدة معجم للدلالة على كلّ وحدة تضمّنها المعجم العربيّ سواء أكانت وحدة معجميّة بالمفهوم اللّسانيّ Lexème أم لم تكن . وذلك تبسيطاً لما يقتضيه وصفنا للمعجم لا موافقة على أنّ تلك الكلمات وحدات معجميّة . فالأمر في حاجة إلى بحث واستقصاء يتجاوزان أهداف بحثنا هذا .

II . أ . 2 - تصنيف الكلمات :

سعى المعجميّون في البداية إلى الفصل بين كلمات تنتمي إلى المعجم وأخرى لا تنتمي إليه . يقول الخليل بن أحمد ت 175 هـ « كلام العرب مبنيّ على أربعة أصناف : على الثنائي والثلاثيّ والرّباعيّ والخماسيّ » (20) فهو يخرج الحروف الأحاديّة من هذه الأصناف ولعلّ ذلك يرجع إلى اعتباره أنّ عمليّة البناء تقتضي على الأقلّ حرفين والحروف الأحاديّة كلمات لا بناء فيها . فكأنّ المعجم كان مقصّوراً مع الخليل على الوحدات التي يتوفّر فيها شرط البناء أي أن تكون متألّفة من حرفين فأكثر . والمرجح أنّ ذلك متّصل بمنهج الخليل في حصر وحدات اللّغة في أصول أبينتها بالاعتماد على التّقليبات . إلّا أنّ العمل بهذا الضّابط سيّطل مع ابن منظور ت 711 هـ بصورة واضحة . فقسم كبير من حروف المعاني الأحاديّة وكثير من حروف المباني ستجد مداخل لها وفصولاً تُشرح فيها خصائصها الصوتيّة وعملها النّحوي . . . وذلك لأسباب نقف على بعضها في (II . د) . والملاحظ أنّ حروف المعاني جُمعت في معاجم المواضيع في أبواب مخصوصة ورُتبت معجميّاً فجاءت في المخصّص لابن سيده ت 458 هـ

(20) الخليل بن أحمد . كتاب العين تحقيق عبد الله درويش ط . بغداد 1967 ج I ص 53 .

الأحادية قبل الثنائية والثلاثية قبل الرباعية (21) . وربما كان ذلك خطوة أولى مهّدت لظهور معجم مختصّ بالحروف هو « الجني الداني في حروف المعاني » (22) الذي جمعه المرادي ت 749 هـ وراعى فيه ضابطين في الترتيب : ضابط عدد الحروف في الأبواب وضابط الألف باء داخل الأبواب .

II . أ . 3 - التمييز بين الشكل المنجز والشكل النظري

وهو اختزال للوحدات المنجزة يقع في مستويين اثنين من مستويات التجريد . فيعزل المعجمي في المستوى الأول الوحدات التي تتطلبها بعض مقولات النحو أو الصرف كأن يحدف من الفعل علامات التصريف فلا يصل إلى قاتل إلا بعد التمييز بينها وبين ما يسبقها ويلحقها من علامات تصريف أو ضمائر في الماضي والمضارع والأمر . ويعزل في المستوى الثاني الحروف الزائدة على أصل البناء . يقول الخليل : « ليس للعرب بناء في الأسماء ولا في الأفعال أكثر من خمسة أحرف فمهما وجدت زيادة على خمسة أحرف في فعل أو اسم فاعلم أنها زائدة على البناء وليست من أصل الكلمة مثل قرعلانه إنما أصل بنائها قرعل ومثل عنكبوت إنما أصل بنائها عنكب » (23) . ويبدو أنّ المعجميين توصّلوا بمستوى التجريد الثاني إلى حلّ مسألة اختلف فيها النحاة كثيرا وهي مسألة أصل الاشتقاق هل هو الفعل أم المصدر . فاعتبروا أنّ البناء الأصلي شكل نظري تجريدي يمكن أن ننطلق منه لتحصل على الفعل والمصدر وسائر الكلمات التي تحتوي على الحروف الأصلية الموجودة في ذلك الشكل باعتباره يحتوي على الحروف الثابت التي تشترك فيها مختلف الكلمات المستعملة . واختاروا تلك المادّة الأصلية لتكون في المعاجم الاشتقاقية مداخل

(21) ابن سيدة . المخصّص . النشر 11 . ص 61 ط . بيروت د . ت .

(22) الحسن بن قاسم المرادي . الجني الداني في حروف المعاني . حقّقه فخر الدين قباة ومحمد نديم فاضل ط 2 . بيروت 1983 .

(23) الخليل بن أحمد كتاب العين تحقيق عبد الله درويش ط . بغداد 1967 ج I ص 55 .

للكلمات المستعملة . فالمادّة الأصليّة أو المدخل entrée (ع ر ش) تندرج تحتها الكلمات المستعملة : عَرَش ، عريش ، عَرَش ، أعرش ، عُرَش ...

أدرك المعجميون العرب أنّ تصنيف المعجم لا يستقيم إلّا بعد التمكن من الجهاز النظري الذي يحكم عمليّة التّخاطب . فالتّواصل la communication يتحقّق بالكلام والكلام أشكال لغويّة منجزة تنسج بالاعتماد على أشكال نظريّة مجردة فلا يمكن تفكيك المدوّنة بغير الرّجوع إلى قوانين النّحو وقواعد الأبنية وتوليفات الأصوات ؛ ويتعذّر وضع خطّة لمعجم دون التّبحر في العلم بتلك الأنظمة . فكان المعجميّ نحويًا بالضرورة . يقول ابن سيده في مقدّمة المحكم : « وذلك أنّي أجد علم اللّغة أقلّ بضائعي وأيسر صنائعي إذا أضفته إلى ما أنا به من علم دقيق النّحو » (24) وكان النّحاة يتّبعون زلّات المعجميّين في الجانب الذي يهّمهم من المعجم . يقول ابن جنيّ « وأمّا كتاب الجمهرة ففيه أيضا من اضطراب التّصنيف وفساد التّصريف ما أعذر واضعه فيه لبعده عن معرفة هذا الأمر . ولما كتبه وقّعت في متونه وحواشيه جميعا من التّنبيه على هذه المواضع ما استحيت من كثرتّه » (25) .

II . ب - أصناف المعاجم .

سعى الدّارسون إلى تصنيف المعاجم ولكنهم رغم ما بذلوه من جهد اختلفوا (26) في عدد المدارس وتجادلوا في تحديد بعض روادها . ولعلّ ذلك يرجع إلى تصنيفهم للمعاجم بالاعتماد على طريقة ترتيب الكلمات فيها ، في

(24) ابن سيده . المحكم تحقيق مصطفى السّقا وحسين نصّار ط . مصر 1958 ج I ص 16 .

(25) جلال الدين السيوطي . المزهري في علوم اللّغة وأنواعها ط . بيروت 1986 ص 93 .

(26) تصنيف حسين نصّار في المعجم العربي نشأته وتطوّره ط . مصر 1968 وتصنيف بكرى شيخ أمين في مقدّمة الصّحاح بتحقيق أحمد عبد الغفور عطار ط 2 . بيروت 1979 . وقد اعترض عليه المحقّق في نفس المقدّمة وأفاض في مناقشته .

حين أن المدرسة تقوم على « فئة من الأشخاص مؤلفين كانوا أو فنّانين . . . قد تجمعهم فترة تاريخيّة وقد يتلاحقون في الزمن ينتسبون إلى نفس الشّيخ تعلّمًا وينشرون نفس المبادئ تعليمًا » (27) . فما تختصّ به المدرسة إنّما هو المبادئ التي تعكس نظرة متميّزة في طرق موضوع من المواضيع لذلك يصعب أن نفتنع بتصنيف للمدارس المعجميّة يقوم على الاختلاف في ترتيب المداخل . فسواء كان ذلك التّرتيب مخرجيًا أم ألفبائيًا وسواء اعتبر فيه الحرف الأوّل أم الأخير لا يعدو أن يكون ترتيبًا يتناول الكلمة من حيث شكلها ويحدّد الحروف التي يحتمسها في التّرتيب ويقرّر الحرف الذي يبدأ به . فمدخل (عرج) نجده في كتاب العين في باب (ع ج ر)

وفي الجمهرة في باب (ج ر ع)

وفي لسان العرب في باب الجيم فصل العين .

ويبدو أن المعاجم العربيّة القديمة اتّجهت اتّجاهين مختلفين جوهريًا في تناول مدوّنّة كلام العرب . وقد نتج عن هذا الاختلاف تصوّران للتّصنيف المعجميّ ؛ تصوّر اعتبر أن الكلمة من حيث شكلها - أي من حيث هي دالّ جوهر التّصنيف وفي ضوء ذلك حلّ المدوّنّة ورّبّ وحداتها وتصوّر ثان اعتبر المعنى المستفاد أي المدلول جوهر التّصنيف ففكّك المدوّنّة إلى وحدات ثمّ ألف بينها في محاور ورّبتها ترتيبًا مخصوصًا . لذلك نرى أن المعجميّة العربيّة عرفت مدرستين هما مدرسة الكلمة ومدرسة الموضوع .

II . 1 . - مدرسة الكلمة :

تشمل هذه المدرسة كلّ المعاجم التي جعلت الكلمة جوهر عملها مهما اختلفت في طرق التّرتيب . وقد أسّس الخليل بن أحمد ت 175 هـ هذه

المدرسة ولم تختلف عنه بقيّة المعاجم في شيء غير إعادة النّظر في ترتيب الموادّ الأصليّة للكلمات . وقد حافظت كلّ هذه المعاجم على مفهوم أساسيّ كاف للجمع بينها في مدرسة واحدة هو مفهوم التّوليد من أصل البناء أو الاشتقاق بالمعنى الواسع للكلمة . ذلك أنّ الاشتقاق ارتبط عند النّحاة بالشّكل وبالمعنى « المراد بالاشتقاق كما ذكرنا اتّصال احدى الكلمتين بالأخرى كضارب بالضرب أو اتّصالهما بأصل كضارب ومضروب بالضرب وهذا الاتّصال أمر معنويّ محقّق لا محيد عنه » (28) وقد أدّى اعتمادهم على الضابطين معا إلى الاختلاف في أصل بعض الكلمات وإرجاعها إلى أصلين أو ثلاثة أصول . فإنسان (29) ترجع إلى الأنس بمعنى ما خالف الوحشة وترجع إلى الإيناس بمعنى الإبصار كما ترجع إلى النّسيان . أمّا الاشتقاق عند المعجميّين فقد اعتمد فيه الشّكل بدرجة أساسيّة وتبيّن ذلك من المثال التّالي :

- مدخل (ن . ع . م) في لسان العرب يشتمل على الكلمات التّالية -
 النّعمة والتّعيم والتّعمى ...
 - النّعومة ونعيم
 - النّعمة والنعام وابن النّعمة ...
 - النّعم والأنعام
 - أنعم
 - نعيم
 - تنعم بالمكان
 - النّعمان (الدّم)

(28) رضي الدّين الأسترباذي . شرح الشافعية . تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ...

ط . بيروت 1982 ج II . ص 356 .

(29) نفسه ج II ص 349 .

- نعمان بن المنذر
- المنعم (المكنسة)
- أسماء مواضع : أنيعم ، أنعمان ...
- النعمة : فرس مشهورة
- ينعم : حي من اليمن .
- نعم ونعم حرف التصديق ، أنعم ونعم ...

فمادة (ن . ع . م) ليست أصل اشتقاق جميع الكلمات المدرجة تحتها بالمفهوم الذي حدّ به النحاة الاشتقاق . وإنما هي حروف عدّها المعجميون أصولاً لكلّ تلك الكلمات بما في ذلك من أسماء أعلام ومن وحدات يصعب القول باشتقاقها مثل حرف التصديق نعم ومن وحدات نحوية أيضاً فمادة (ر . ب . ب) في لسان العرب تشمل [الرّب ، الرّبيّة ، الرّبانيّ ، ربّ . . .] وتشمل أيضاً حرف الجرّ ربّ . نرجح إذا أنّ المعجمين وسّعوا مفهوم الاشتقاق الى مستوى لم يعتبروا فيه بدرجة أولى غير الوجه الدالّ للكلمة واعتبروا أنّ الاشتقاق يكون من مادة خامّ ليس لها دلالة ولا يمكن النطق بها . ولا شك أنّ هذه المسألة في حاجة إلى بحث مستفيض يبيّن مواطن الاتفاق ومواطن الاختلاف بين النحاة والمعجمين في تعاملهم مع هذه الظاهرة .

ولقد اعتبر حسين نصّار في (I . أ . 4) أنّ اعتماد هذا المفهوم أدّى إلى اختلافات كبيرة في نظم الترتيب في المعاجم ودعا إلى تصنيف معاجم ترتّب الكلمات باعتبار حروفها متجمّعة لا باعتبار أصل البناء ولكننا نرى أنّ في هذه الدّعوة تأثراً خطيراً بالمعاجم الغريبة لا يراعي خاصيّة الاشتقاق في اللّغة العربيّة .

II . ب 2 - مدرسة الموضوع

هي مدرسة اعتبرت أنَّ جانب المعنى هامٌّ أيضا في التصنيف المعجمي فجمع أعلامها الوحدات في مواضيع ثمَّ قَسَمُوا كُلَّ موضوع . إلى محاور وكلَّ محور محتضن مجموعة من الكلمات . يقول ابن سيده : « فأما فضائل هذا الكتاب من قبل كَيْفِيَّة وضعه فمنها تقديم الأعمِّ فالأخصَّ على الأخصَّ فالأخصَّ والإتيان بالكلِّيات قبل الجزئيات والابتداء بالجواهر والتَّقفية بالأعراض ... » (30) .

ومَّا لا شكَّ فيه أنَّ أعلام هذه المدرسة اعتمدوا على رسائل الموضوعات في جمع مدوّناتهم ولكنَّ عملهم الحقيقيّ تمثّل في تفكيك تلك المدوّنات وترتيبها في ضوء تصوّر معينٍ لمجالات دلاليّة تعقد بينها علاقات مختلفة كعلاقات التّقابل بين ماء السّماء = ماء الأرض ، كثرة الماء واجتماعه = قلّة الماء ، صفاء الماء = كدرة الماء وهذه العلاقات نكتشفها مثلا من خلال باب « ما يخصّ ماء السّماء وماء الأرض » (31) الذي يقسّم في المخصّص إلى أبواب منها :

- نعوت الماء من قبل كثرته واجتماعه
- ماء غمر
- ماء بلائق
- ماء زغرب
- ماء طيسل ...
- أسماء الماء ونعوته من قبل قلّته
- ماء قليل
- ماء ثمّد
- ماء مشفوه

(30) ابن سيده . المخصّص . بيروت د . ت ج I ص 10 .

(31) ابن سيده . المخصّص . ط . بيروت د . ت المجلد 2 السّفر 9 ص 130 وما بعدها .

ماء مضاف
 ماء ضحضاح . . .
 ماء عذب
 ماء نقاخ
 ماء فضيض
 ماء زلال
 ماء فرات . . .

- نعوت الماء من قبل طعمه

ولعل في هذه الطريقة في تقديم مادة المدونة محاولة طريفة للكشف عن أجزاء المعنى التي تميز كلمة عن كلمة غيرها إذا جمع بينها مجال دلالي واحد ولم يختلفا إلا اختلافا ظاهرا فكأنهما من المترادفات .

وقد أدرك من صنف في هذه المدرسة أن يتوجه بمعجمه إلى جمهور معين . يقول ابن سيده : « أردت أن . . . أضعه مبوبا حين رأيت ذلك أجدي على الفصيح المدره والبلغ المفوّه والخطيب المصقع والشاعر المجيد » (32) . وربما فسر ذلك قلة المعاجم في هذه المدرسة . فلم يشتهر منها غير الغريب المصنف لأبي عبيد ت 224 هـ ومتخير الألفاظ لابن فارس ت 395 هـ وفقه اللغة للثعالبي ت 429 هـ والمخصص لابن سيده ت 458 هـ .

وهذه المدرسة لا تزال في رأينا في حاجة إلى مزيد العناية من قبل الباحثين حتى يستوعب القول فيمن صنف فيها وفي خصائصها . فلا توجد في ذلك محاولة جامعة (33) . والغريب أن حسين نصار ذهب إلى إدماج بعض هذه

(32) نفسه ج I ص 10 .

(33) نعتبر أن كتاب الأستاذ محمد الطالبي . المخصص لابن سيده ط . تونس 1956 دراسة قيمة ولكنها اقتصر على معجم واحد من هذه المعاجم .

المعاجم في كتب الرسائل وأخرجها من المعاجم . فاعتبر أن المخصص من كتب الصفات والحال أن في القول بوجود هذه المدرسة جواباً عن مسألة ضرورة مراعاة مستوى الجمهور في تصنيف المعاجم . ألم يعتبر في (I . أ 2) أن ذلك من مظاهر تمثّل المؤلف للغرض من المعجم ؟ ويبدو أن المعجميّين العرب لم يضعوا معاجم إلا وقد تصوّروا جمهور قراءهم وهذا الجمهور صنفان كبيران : خاصّة وجّهوها لها معاجم الموضوع وعامة صنّفوا لها معاجم الكلمة . وإذا تعدّدت أصناف جمهور القراء ومستوياتهم في يومنا هذا بفضل انتشار التعليم فمن واجب واضعي المعاجم المعاصرين أن يراعوا ذلك . ولكن ينبغي أن لا يحملنا هذا الأمر على الاعتقاد أن المعجم القديم كان ينبغي أن يراعي أصناف جمهور اليوم .

II . ج - السياق التاريخي :

تحاول الدّراسات الحديثة أن تصف محتوى المعاجم ومناهجها وخصائصها ولكنها في تقويمها لتلك المعاجم لا تصل بين ما تعتبره من المآخذ وبين المعطيات الظرفية التي يتنزّل فيها وضع المعجم .

ولقد توسّع المعجميون القدامى في الحديث عن هذه المعطيات باعتبارها الأسباب الدّاعية إلى وضع معجم جديد أو مخالف . فرأى ابن دريد ت 321 هـ أن « النقص في الناس فاش والعجز لهم شامل » (34) فأصبحوا لذلك غير قادرين على استعمال معجم العين للخليل بن أحمد ت 175 هـ الذي « ألّف كتابه مشاكلاً لثقوب فهمه وذكاء فطنته وحدة أذهان أهل دهره » (34) فكان هدف ابن دريد أن يضع معجماً يراعي مستوى القراء ويختار الكلام الأقرب إلى الاستعمال وسمّاه الجمهرة : « لأنّا اخترنا له الجمهور من كلام العرب وأرجأنا الوحشيّ والمستنكر » (35) .

(34) ابن دريد كتاب جمهرة اللغة تحقيق رمزي منير البعلبكي ط . بيروت 1987 ص 40 .

(35) نفسه ص 41 .

وقد حدّد الأزهري ت 370 هـ السّبب الرّئيسيّ الذي يفسّر ما اعتبره ابن دريد « نقصا » و « عجزا » وما قد ينتج عنه من خطر لا يمسّ اللّغة العربيّة فقط وإنّما يمسّ القرآن أيضا : « تكلّموا في كتاب الله جلّ وعزّ بلكنتهم العجميّة دون معرفة ثاقبة فضّلوا وأضلّوا » (36) . فالخطر المحدق بالعربيّة وبالقرآن ناتج في نظره عن امتزاج العرب بالأعاجم . وإذا كان هذا الامتزاج أمرا حتمته الفتوحات واتّصال العرب بثقافات ولغات قد تهدّد العربيّة والعرب فمن الطّبيعيّ أن يكون هدف الأزهريّ صيانة العربيّة من أخطار العجمة « قصدت بما جمعت فيه نفي ما أدخل في لغة العرب من الألفاظ التي أزالها الأغبياء عن صيغها ... فهذبّت ما جمعت في كتابي من التّصحيف والخطأ بقدر علمي » (37) .

ولمّا استفحل الخطر أيّام ابن منظور ت 711 هـ وأصبح الصّراع بين العربيّة والأعجميّات علنيّا لم تعد الحاجة تدعو إلى التّبسيط أو التّصحيح كما فعل ابن دريد والأزهري وإنّما دعت إلى جمع أقصى ما يمكن من كلام العرب صيانة له من الضّياع والتّلاشي : « صار التّطوق بالعربيّة من المعايب معدودا وتنافس النّاس في تصانيف التّرجمات في اللّغة الأعجميّة وتفاصحوها في غير اللّغة العربيّة . فجمعت هذا الكتاب في زمن أهله بغير لغته يفخرون وصنعتة كما صنع نوح الفلك وقومه منه يسخرون » (38) .

إنّ السّياق التّاريخيّ عامل أساسي في عمليّة التّقويم وإنّ بعض ما يعتبر اليوم من المأخذ إذا نزل في سياقه أصبح ظاهرة لها ما يبرّرها زمن وضع

(36) الأزهري محمد بن أحمد . مقدّمة تهذيب اللّغة . دراسة وتحقيق أحمد عبد الغفور عطار ط 1 . مصر 1956 ص 33 .

(37) نفسه ص 114 .

(38) ابن منظور . لسان العرب . ط . دار المعارف بمصر د . ت . ص 13 .

المعجم . فرمضان عبد التّواب يعتبر في (I . ج . 4) أنّ التّضخيم في المادّة مأخذ والحقيقة أنّ ذلك أمر قصده بعض المعجميّين المتأخّرين صيانة للغة من الاندثار . كما أنّ خلوّ المعاجم القديمة من ظاهرة لم تبلور إلا حديثا لا يعدّ من المأخذ . وفي هذا الإطار ننّه إلى أنّ مفهومي تطوّر اللّغات والعائلات اللّغويّة اتّضحّا مع الدّراسات المقارنة في القرن التاسع عشر . ولذلك نعتبر أنّ إغفال ناحية التطوّر اللّغويّ (I . ج . 1) وخلوّ المعاجم العربيّة من المقارنات باللّغات السّامية الأخرى (I . ج . 3) كانا من الأمور العاديّة في المعجم القديم ولا يُعدّان من المأخذ لوجودهما خارج مجال أهداف المعجميّين العرب .

لقد قامت نظريّة تصنيف المعجم عند العرب على ثلاثة معطيات أساسيّة . أوّلها مادّة العمل وفي ضوئها تبيّنت بعض مظاهر العلاقة بين مجال المعجم ومجال النّحو . وثانيها طريقة العمل التي حدّدت صنف المعجم المحتاج إليه وثالثها السّياق التّاريخيّ الذي برهن فيه المعجميّون على مرونتهم وقدرتهم على تطويع جانب من الأهداف لمقتضيات الظّرف . ويمكن عندئذ أن تقول إنّ خُطط وضع المعاجم موجودة في معاجنا . وإنّ المعطيات التي أسّسوا عليها تصوّرهم تشهد على أنّ الغرض بل الأغراض متمثّلة . ويبقى أن نتساءل بعد هذا إلى أيّ حدّ التزموا بالمقوّمات النظريّة في مرحلة التّطبيق ؟

III . المقوّمات الإجرائية في المعجم العربي .

III . أ - مقوّمات الجمع :

شهد وضع اللّغة العربيّة تغيّرين أساسيين مهّدا لظهور المعجم . فلقد تحوّلت من ظاهرة يقتصر تعلّمها قراءة وكتابة على فئة معيّنة هي الخاصّة إلى ظاهرة تتعلّمها أغلب شرائح المجتمع (39) - أي العامّة - قراءة وكتابة .

(39) مهدي المخزومي . عبقرى من البصرة . بيروت ط 2 . 1986 . فصل مراكز الثقافة في البصرة .

ولقد ارتقت أيضا إلى مستوى من الانتشار جعلها وسيلة اتصال بين مجتمعات تختلف انتماءاتها جغرافيًا وثقافيًا وتشارك في استعمال تلك اللغة . فالمعجم ظهر بعد أن أصبحت العربية اللغة الرسمية التي يستعملها العرب المسلمون والمسلمون من غير العرب وحتى من حمل على العرب هاجيا إنما كانت وسيلته في ذلك العربية . وكان من نتائج هذا الانتشار أن غاير الاستعمال بعض قوانين اللغة وأساليبها . وذلك ما دعا إلى جمع اللغة وتدوينها . يقول ابن خلدون : « لما فسدت ملكة اللسان العربي في الحركات المسماة عند أهل النحو بالإعراب . . . ثم استمر ذلك الفساد بملازمة العجم ومخالطتهم حتى تأدى الفساد إلى موضوعات الألفاظ . . . فاحتيج إلى حفظ الموضوعات اللغوية بالكتاب والتدوين خشية الدروس وما ينشأ عنه من الجهل بالقرآن والحديث » (40) فكيف تفاعل المعجميون مع هذه المغايرة ؟ .

لقد استنبطوا مقولة الفصاحة لتكون إطارا يضمن للعربية البقاء ويعترف بما جاء به بعض الاستعمال من جديد واحتراروا - لأسباب من خارج اللغة أحيانا - أن تكون القبائل التي تؤخذ عنها العربية بعيدة عن مواضع التداخل بين اللغات وثيقة الصلة بنص القرآن : « كانت قریش أجود العرب انتقادا للأفصح من الألفاظ . . . والذين عنهم نقلت العربية وبهم اقتدي وعندهم أخذ اللسان العربي من بين قبائل العرب هم : قيس وتميم وأسد . . . ثم هذيل وبعض كنانة وبعض الطائيين . . . وبالجملة فإنه لم يؤخذ عن حضري قط ولا عن سكان البراري ممن كان يسكن أطراف بلادهم المجاورة لسائر الأمم الذين حولهم » (41) . كما انكب المعجميون على اللغة من الدّاخل يستقصون

(40) عبد الرحمن بن خلدون - المقدمة تحقيق عبد الواحد وافي ط 3 . مصر د . ت ج 3 ص 1268 .

(41) جلال الدين السيوطي . الزهر في علوم اللغة ط بيروت 1986 ج 1 ص 212 .

خصائصها وعادات أهلها في النطق وتمكّنوا بفضل ذلك من الفصل تقريباً بين الفصح من جهة والمؤلّد والدّخيل من جهة ثانية . يقول الخليل : « فإن وردت عليك كلمة رباعية أو خماسية معرّة من حروف الذّلق أو الشفوّة . . . فاعلم أن تلك الكلمة محدثة مبتدعة ليست من كلام العرب . وليس في كلام العرب د عشوقة ولا جلاهق ولا كلمة صدرهانر . . . » (42) .

ويبدو أن المعجميّين لم يبلوروا هذه الضوابط من أجل إقصاء ما هو غير فصيح وإنّما فعلوا ذلك لمجرّد التنبيه إلى ضرورة الفصل بين الصّنفين . ولما جمعوا اللّغة راعوا واقع الاستعمال وأدرجوا في معاجمهم كثيراً من الوحدات المؤلّدة جمع لنا السيوطي نماذج منها مسندة إلى مصادرها (43) كما أدرجوا كثيراً من الوحدات الدّخيلة . بل ذهب ابن دريد إلى تذييل معجمه - رغم أنّه من معاجم الكلمات - بأبواب منها « باب تكلمت به العرب من كلام العجم حتّى صار كاللّغة » (44) واحتوت معاجم المواضيع بطبيعتها على أبواب خاصة بالدّخيل نذكر منها :

- « باب ما يجري مجرى الموازنة بين العربيّة والفارسيّة » (46) .

- باب ما أعرب من الأسماء الأعجمية (46) .

- باب إطراد الإبدال في الفارسيّة (46) .

- باب ما خالفت العامّة فيه لغة العرب من الكلام (46) .

(42) الخليل بن أحمد . كتاب العين . تحقيق عبد الله درويش ط بغداد 1967 ص 58 وما بعدها .

(43) المصدر (41) ج 1 ص 304 .

(44) ابن دريد - جهرة اللغة . تحقيق رمزي منير البعلبكي . ط . بيروت 1987 ص 1322 .

(45) أبو منصور الثعالبي . فقه اللغة الدّار العربيّة للكتاب 1981 . ص 314 - 319 .

(46) ابن سيده - المخصص . ط بيروت د . ت السفر 14 ص 39 ← 44 .

أفضت مقولة الفصاحة إذا إلى التمييز بين مستويات فصيحة وأخرى غير فصيحة . أما ما ذهب إليه رمضان عبد التّوّاب في (I.ج.5) من ضرورة الفصل بين مستوى الفصحى واللّهجات القديمة فيخالف التقسيم الذي حكم عملية الجمع بصفة أساسيّة . كما أنّ مقولة الفصاحة لم تلغ من المعجم كلّ ما هو غير فصيح فليس عدم استقصاء الكلام المستعمل عند الجمع (I.أ.3) ولا عدم التمسك بالتناظر (I.ب.3) ولا نقص التّكامل (I.ب.4) يفسّر ضرورة بالتقيّد بمقولة الفصاحة . بل قد يرجع ذلك أيضا إلى طبيعة الوحدات التي لم يشملها الجمع . فقد تكون قليلة الاستعمال نادرة لا تستدعي الوقوف عندها . كما أنّه ليس من السّهل أن يخضع المعجميّ كلّ كلمة دخيلة لنظام في الترتيب يعتمد مفهوم الاشتقاق وهو يعلم أنّ الدّخيل غير مشتقّ بطبيعته . وذلك ممّا يفسّر في نظرنا استقصاء هذا الصّنف من الكلمات في معاجم المواضيع .

III . ب مقومات الوضع :

تعتبر مرحلة الوضع أكثر مراحل صناعة المعجم صعوبات . فالمعجمي يواجه فيها مشاكل التّأليف الحقيقيّة وقد يفاجأ فيها بصعوبات تضطرّه إلى تعديل الخطّة التي رسمها في المرحلة النظريّة . والمآخذ المتّصلة بالوضع كثيرة . لذلك نقترح إرجاعها إلى مجالات ثلاثة : الكتابة والترتيب والشرح .

III . ب . 1 . الكتابة :

للمعجم قيمة وثائقية تجعله في نظر القارئ المرجع الذي يرفع اللبس ويفصل بين الخطأ والصّواب . لذلك تعدّ ظاهرة التّصحيف والتّحريف (I.أ.1 و I.ج.6) من أخطر المآخذ على المعاجم . فما هي أسباب وجود هذه الظّاهرة في المعجم العربي؟ وهل كان المعجميّون واعين بها؟ وماذا فعلوا ليتصدّوا لها؟ تعدّ طبيعة الخطّ العربيّ السّبب الرّئيسي الذي يفسّر

التّصحيّف . فرغم ما أدخله عليه اللّغويّون من تطوير بالنّقط والإعجام قبل ظهور المعجم بقيت بعض المواضع لا تأمّن من اللّبس في كلّ الحالات . فتسع مجموعات (47) من الحروف تتشابه عناصر كلّ مجموعة منها تشابها لا يميّز فيه بين الحرف والحرف إلّا بنقطة أو بمكان النّقطة . ومن خصائص الكتابة العربيّة كذلك أن الحركات القصيرة ترسم « متى رُسمت - فوق الحروف أو تحتها . وقد أدرك المعجميّون خطورة هذه الظّاهرة وصرّح بعضهم بذلك في مقدّمة معجمه . يقول ابن فارس « أنشأت كتابي هذا . . . فمن مرافقه قرب ما بين طرفيه وصغر حجمه . . . ومنها أمانة قارئه المتدبّر له من التّصحيّف » (48) وفضلا عن ذلك حاول المعجميّون أن يحدّوا من مواضع الخطأ واللّبس بشتّى الطّرق فكانوا ينصّون على الحرف باللفظ أحيانا « العرقدة بالقاف : شدة الفتل بالفاء » (49) وكانوا يصرّحون بالحركة أو بالسّكون إذا رأوا ضرورة تدعو إلى ذلك « الحتره بالفتح الرّضعة الواحدة » « والحتك ساكن التاء أن يقارب الخطو ويسرع رفع الرجل ووضعها » . (50) والتجوّوا في بعض الحالات إلى تحديد رتبة بعض الحروف « العرنقصان بالنّون بعد الرّاء والعرقصان بفتح العين والرّاء : الحندقوقي » (51) .

والملاحظ أن الوحدات التي تستهدف للتّصحيّف تكون في الغالب من الكلمات الغريبة أو النّادرة أو القليلة الاستعمال لذلك نرجّح أنّ ما فاعله

(47) هي [ب-ت-ث-ذ-يد-] [ج ح خ] [د ذ] [ر ز] [س ش] [ص ض] [ط ظ] [ف ق] .

(48) ابن فارس - مجمل اللغة - ط 1 . بيروت 1984 ج 1 ص 75-76 .

(49) الفيروزآبادي - القاموس المحيط مائة (عرقدة) .

(50) ابن منظور - لسان العرب . مائة (حتر) ومادة (حتك) .

(51) الفيروزآبادي . القاموس المحيط . مادة (عرقص) :

المعجميون العرب إن لم يقض على الظاهرة تماما فقد تركها في حدود لا تمس بالقيمة الوثائقية للمعجم .

III . ب . 2 . الترتيب .

كُنَّا بَيْنَا فِي (II. ب) أَنَّ المعجميين توصلوا إلى تصوّرين مختلفين في مادة الترتيب فالتَّخَذَ أحدهما الدّال منطلقا في ترتيب وحدات المدوّنة (مدرسة الكلمة II. ب. 1) وفضّل الآخر الانطلاق من المدلول (مدرسة الموضوع II. ب. 2) . لكنّ الدّارسين اكتفوا بتقويم مناهج ترتيب الوحدات في معاجم الكلمة . فاعتبر حسين نصّار أنّ « من أهمّ أسباب الشّكوى في معاجمنا النّظم الّتي اتّبعناها في تقسيمها وترتيب أبوابها » (52) ورأى رمضان عبد التّوّاب أنّ ما « يعيب المعاجم العربيّة كذلك عدم المنهجية في ترتيب مفردات المادّة الواحدة فيتحتّم على المرء في كثير من الأحيان أن يقرأ المادّة كلّها للعثور على بغيته » (53) ويتّضح من هنا أنّ المأخذين يتناولان التّرتيب في مستويين اثنين : مستوى الموادّ الأصليّة ومستوى ترتيب الكلمات داخل المادّة الأصليّة . فكيف عالج المعجميون العرب هذه الظاهرة في مستويها ؟ .

● ترتيب الموادّ الأصليّة .

لقد أدركوا جميعا أهميّة الترتيب في محاصرة وحدات المدوّنة وفي تسهيل عمليّة الرّجوع إليها لمن يحتاج إلى ذلك من القراء وحدّد كلّ واحد منهم منهجه في ترتيب الموادّ الأصليّة والتّغيير الّذي قد يكون أجراه على المناهج المتّبعة قبله ، يقول ابن دريد : « قد ألّف أبو عبد الرّحمان الخليل بن أحمد الفرهودي كتاب العين فأتعّب من تصدّى لغايته وعنى من سما إلى نهايته . . . وأملينا هذا

(52) حسين نصّار - المعجم العربي نشأته وتطوره . القاهرة 1967 ص 754 .

(53) رمضان عبد التّوّاب . فصول في فقه اللغة ط . القاهرة 1987 ص 288 .

الكتاب والنقص في الناس فاش . . . فسَهَلنا وعَرَه . . . وأجريناه على تأليف الحروف المعجمة إذ كانت بالقلوب أعقب» (54) .

ولمّا كان الخليل رأس مدرسة الكلمة نرى من الضروري أن نتيّن الأسس التي اعتمد عليها في ترتيب وحدات معجمه ونتابع التّغييرات التي طرأت عليها بعد ذلك حتّى نحدّد عوامل الاختلاف في نظم التّرتيب .

● 1 . أسس ترتيب الموادّ الأصلية عند الخليل .

أ . تقسيم المعجم إلى 25 كتاباً يختصّ كلّ واحد منها بحرف . وترتيبها حسب المخارج فكان أوّلها كتاب العين وبه وُسم الكتاب كلّهُ وآخرها كتاب الميم باعتبار أنّ الميم آخر حرف في التّرتيب و « الياء والواو والألف والهمزة هوائية » (55) في نظر الخليل لا مخرج لها ونتج عن ذلك أن أُرجئت الموادّ الأصليّة المعتلّة والمهموزة إلى أواخر الأبواب .

ب . تقسيم كلّ كتاب إلى 6 أقسام حسب طبيعة حروف البناء الأصليّ وعددها : الثنائيّ فالثلاثيّ الصحيح فالثلاثيّ المعتلّ فاللّفيف فالرباعيّ فالخماسيّ .

ج . تفريع كلّ قسم إلى أبواب حسب الحروف الثنائيّ فالثالث من المادّة الأصليّة مع مراعاة التّرتيب المخرجيّ للحروف .

د . تفريع كلّ باب إلى تقليباته مع التّمييز أحياناً بين ما هو مستعمل وما هو مهمل .

(54) ابن دريد - الجمهرة ط 1 . بيروت 1987 ص . 40 .

(55) الخليل بن أحمد . كتاب العين ط . بغداد 1967 ص 65 .

| | | |
|----------|-------------------------|----------|
| | باب العين والهاء واللام | ← ع هـ ل |
| مستعملات | | ← ع ل هـ |
| | | ← هـ ل ع |
| | | ← هـ ع ل |
| مهملات | | ← ل ع هـ |
| | | ← ل هـ ع |

هـ . جمع الكلمات المنجزة المشتركة في حروفها الأصبية وإدراجها تحت مادة من المواد التي ولدتها التقليلات .

| | |
|-------------|---------|
| | لُعُوق |
| | لُعِق |
| | ملعقه |
| (ل . ع . ق) | لُعَقَه |
| | لَعَقَه |
| | لُعَاق |

● 2 التغييرات الطارئة على منهج الخليل :

أ - تغييرات جزئية طرأت على الترتيب حسب المخارج مثل مخالفة القالي ت 356 هـ لترتيب الخليل بتقديمه الهاء على العين .

ب - تغييرات جزئية في الأبنية فابن دريد ت 321 هـ خالف الخليل 175 هـ في القول بوجود الثنائي المثلث (دَق) وخالفه أيضا في القول بوجود الثنائي المضاعف (صلصل) واعتبر الأول ثلاثيا والثاني رباعيا . فأصبحت الأبنية في الجمهرة مقتصرة على الثلاثي والرباعي والخماسي .

ج - إبطال العمل بالترتيب حسب المخارج وتعويضه بالترتيب الألفبائي مع ابن دريد ت 321 هـ وقد نتج عن ذلك توزيع المعتلّ واللفيف على سائر أبواب المعجم بعد أن كانت مجمعة في أجزاء خاصة بها .

د - إبطال العمل بالأبنية والتقليبات وتعويضهما بالترتيب القائم على آخر حرف من المادّة الأصلية بابا وأول حرف منها فصلا . وذلك انطلاقا من الجوهرى ت 400 هـ في الصحاح .

● 3 . عوامل التّغييرات :

نلاحظ أنّ التّغييرات مسّت كلّ أسس التّرتيب التي ركّزها الخليل باستثناء الأساس الخامس (هـ) وكنا بيّنا في (II.ب.1) أن ذلك ممّا يشرّع لاعتبار هذه المعاجم تنتمي جميعها إلى مدرسة واحدة .

ترجع التّغييرات إلى ثلاثة عوامل :

(أ) إدراك المعجميّين لضرورة تقريب المعجم من الجمهور فما اعتمده الخليل من ضوابط صوتيّة (مخارج الحروف) وصرفيّة (الأبنية) ورياضيّة (التّقليبات) جعل منهجه في التّرتيب عسير المنال يشترط أن يكون المستعمل ملما بمعطيات لا تتوفّر له الضّرورة لذلك أبطل العمل بالترتيب حسب مخارج الحروف وحسب الأبنية .

(ب) مواكبة الصّناعة المعجميّة لتطوّر الدّرس الصّوتي والصّرفي وذلك يفسّر في نظرنا التّغيير الحاصل في ترتيب الحروف حسب المخارج وفي عدد الأبنية .

(ج) إبطال العمل ببعض أسس التّرتيب لزوال أسباب وجودها فقد اعتمد الخليل على التّقليبات ليجمع كلام العرب ويحصر وحداته

في أصول أبنيتها . ولما جمعت اللغة في المعاجم لم تعد الحاجة تدعو إلى استعمال التقليل فابطل العمل بها .

نرى إذا أن تعدد نظم الترتيب (I.أ.4) ليس مأخذا بقدر ما هو ظاهرة سليمة حتمها تجاوب المعجم العربي مع المعطيات العلمية (تطور دراسة الصوتيات والصرف) والبشرية (الجمهور) الحافّة به . وكان ذلك في إطار حافظ فيه على خاصية مميزة للغة العربية وهي خاصية الاشتقاق من أصل البناء .

● ● الترتيب الداخلي للكلمات

تبين لنا في (II.أ.3) أن الوصول إلى الشكل النظري أو « أصل البناء » (56) أو « بسيط الكلمة » (57) أفرزته الطبيعة الاشتقاقية للغة العربية . فالمعجمي عندما حلل مدوّنته إلى كلمات لاحظ أن مجموعات منها تشترك في حروف أصول وتختلف في حروف زوائد فاعتبر أن كل مجموعة تؤلف عائلة صلة القرابة بينها من حيث الشكل هي تلك الحروف الأصول وذهب ابن فارس ت 395 هـ في معجم المقاييس إلى أن تلك الصلة تتجاوز الشكل إلى المعنى معتبرا أن المادّة الأصلية تحصل معنى (أو أكثر من معنى) يتفشى في سائر المشتقات المتولدة عنها : « أب : أعلم أن للهمزة والباء في المضاعف أصلين أحدهما المرعى والآخر القصد والتهيو » (59) . ولا شك أن في ذلك بعض التأثير بما عرفته ظاهرة الاشتقاق الأكبر من عناية على يد ابن جني (59) خاصة إلا أن هذا التأثير لم يجعل ابن فارس يتبنى القول بهذه الظاهرة أو يؤسس

(56) مصطلح يستعمله الخليل بن أحمد . العين ط . بغداد 1967 ص 53 ج 1 .

(57) مصطلح يستعمله ابن سيدة . المحكم ط . مصر 1958 ج 1 ص 14 .

(58) ابن فارس - مقاييس اللغة ط . 2 مصر ص 6 تحقيق عبد السلام محمد هارون .

(59) عبد القادر المهيري 250 - 259 Tunis 1973 Les théories grammaticales d'Ibn Jinnī .

معجمه عليها وقد ارجع الاستاذ عبد القادر المهيري (60) ذلك إلى ما في نظرية ابن جني من تكلف لا يستجيب له واقع اللغة دائما .

وباستثناء ما جاء في معجم المقاييس لابن فارس لم يحاول المعجميون أن يبحثوا في الصّلات القائمة بين المادّة الأصليّة والكلمات المتولّدة عنها ليرتبوا في ضوئها هذه الكلمات ترتيبا داخليا . ويصعب أن نقول إنهم كانوا يعتبرون أنّ عملية الاشتقاق تقع مباشرة من أصل المادّة إلى الكلمة المنجزة عبر وزن معين بطريقة تمثلها كالآتي (61) :

| | |
|-------------------|-------------------|
| فَعَلَ | خَنَعَ (61) |
| فَعَلَ إِلَيْهَا | خَنَعَ إِلَيْهَا |
| فَعَلَّةٌ | خَنَعَةٌ |
| فَعَلَ لـ | خَنَعَ لـ |
| أَفْعَلَ إِلَى .. | أَخْنَعَ إِلَى .. |
| فُعَالَهُ | خُنَاعَهُ |

(خ - ن - ع)

ولو سلّمنا أنّ ذلك كان رأيهم في الاشتقاق فإنّ صناعة المعجم تقتضي أن يحدّدوا طريقة يرتّبون في ضوئها الكلمات وقد حاول الأستاذ محمّد رشاد الحمزاوي أن يبحث عن شيء من هذا الترتيب في لسان العرب لابن منظور بالرجوع إلى مادّة (ع. ر. ب) (62) ولاحظ « حرصه (ابن منظور) على التدرّج من المعنى العامّ وفروعه إلى المعنى الخاصّ وصلاته المختلفة ... وفطنته إلى جمع كلّ ما يخضع إلى معنى واحد » (63) وهي ملاحظة تحتاج إلى دليل على إطرادها في كامل المعجم .

(60) نفسه ص 259 .

(61) كلمات جاءت في كتاب العين مادة (خ ن ع) .

(62) محمد رشاد الحمزاوي : من قضايا المعجم العربي قديما وحديثا ص 71 تونس 1983 .

(63) نفسه ص 87 .

وإذا سلّمنا بما جاء في أطروحة حسين نصّار فإنّ المعجم العربيّ القديم عرف مع الفيروز آبادي ت 817 هـ ترتيباً داخلياً منتظماً : « الانتظام الدّاخلِيّ للموَاد في القاموس يقوم على فصل معاني كلّ صيغة عن زميلتها في الاشتقاق مع تقديم الصّيغ المجرّدة على المزيد وتأخير الأعلام » (64) .

والمرّجح أنّ اهتمام المعجميّين في البداية كان موجّهاً أساساً إلى الفصل بين الحروف الأصول والحروف الزّوائد ولم يتجاوزوا ذلك إلى اتّخاذ موقف معيّن يفصل بين المجرد والمزيد إلّا في فترة متأخّرة . وقد تصدّى الأستاذ الطّيب البكّوش إلى هذا الأمر بالتحليل ويبيّن أنّ « محور الدّراسة الصّرفيّة العربيّة هو البحث عن الأوزان باستعمال القياس القائم على الاشتقاق بتمييز الأصل عن الزّائد » (65) .

لذلك نعتبر أنّ عدم المنهجية في ترتيب مفردات المادّة الواحدة (I.ج.7) مأخذ حاول المعجم العربيّ تداركه في ضوء ما رسمه الدّرس النّحوي من أوّلّيات وما بلغه بعد ذلك من تطوّر .

III. ب. 3. الشّرح .

اختلف الدّارسون في تقويمهم لهذا المستوى من التّصنيف المعجميّ ففي حين رأى رمضان عبد التّواب أنّ المعاجم القديمة تشكو قصوراً في الاستدلال على المعنى بالشّاهد (I.ج.4) ذهب غيره إلى أنّ من مأخذ الشّرح الاضطراب (I.أ.5) والنّقص في الإحالة (I.ب.2) . ولئن كنّا أجبناً جزئياً عن (I.ج.4) عند تنزيلنا للصّناعة المعجميّة العربيّة في إطارها التاريخي فإنّه لا

(64) حسين نصّار . المعجم العربي نشأته وتطوّره ص 589 مصر 1968 .

(65) الطيب البكّوش : علم الصّرف بين النّظريات العربيّة والألسنية الحديثة في المجلة التّونسيّة للعلوم الاجتماعيّة عدد 66 ص 34 سنة 1981 .

يسعنا بالنسبة الى باقي المآخذ إلا أن نعتمد على المعاجم القديمة لتبين ما قام به المعجميون العرب من جهد في محاصرة مظاهر الإشكال في وحدات المعجم . يبدو أن شرح الكلمات أو التعريف بها شغل المعجميين العرب إلى حد كبير . فاللغة العربية تحفل في نظرهم بالمشارك والأضداد وغيرها من الخصائص التي قد تؤدي إلى اللبس في فهم الكلمة أو الخطأ في استعمالها . لذلك سعوا إلى محاصرة المواضع التي يحتمل فيها اللبس أو الخطأ . ولقد صنف محمد أحمد أبو الفرج طرق الشرح تصنيفا حسنا (66) استعان فيه بآراء أستاذه فيرث Firth ولكنه في رأينا فرّع الأصناف تفرعا قد يذهب بالفائدة ويبدو لنا من ناحية أخرى أن المعجميين لم يتبعوا طرقا في الشرح - وهو ما بنى عليه تصنيفه - وإنما كان دأبهم في الشرح أن يركزوا على الجوانب التي تحتاج إلى توضيح وهي أربعة :

الجانب التاريخي والجانب اللغوي والجانب الدلالي والجانب السياقي .

❶ . الجانب التاريخي .

يهم هذا الجانب الشواهد وهو أمر نعود إليه في (4) كما يهم الوحدات الدخيلة والمولدة وبعض المظاهر اللهجية . وكنا تعرضنا إلى بعض هذه النواحي عند دراستنا لمقومات الجمع . فنكتفي هنا بالذكر بأن المعجم القديم ليس خاليا تماما من المبحث التاريخي وإنما احتوى على معلومات تاريخية متصلة بأصول الكلمات في الحدود التي سمحت بها بعض ضغوط الوضع وهي خاصة جهل جل المعجميين باللغات الأعجمية المجاورة Adstrat باستثناء الفارسية . لذلك شكوا في عجمة وجدات كثيرة فعولوا في تحديد أصولها على النقل « التور . . . أبو عبيد عن أبي عبيده : ومما دخل في كلام العرب : الطست

(66) محمد أحمد أبو الفرج . المعاجم اللغوية . ط 1 . مصر 1966 . ص 101 - 123 .

والتَّوْرُ والطَّاجِن وهي فارسيَّة كُلُّها . قال ابن دريد : فأما التَّوْرُ الرِّسُولُ فعربيٌّ صحيح « (67) . كما أنَّ تردِّدهم في الجزم بعجمة الكلمة قد يرجع إلى إنها بلغت درجة متقدِّمة من الاندماج في اللِّغة العربيَّة مثل كلمة لجام الَّتِي اشتقَّ منها الفعل واسم الفاعل واسم المفعول ...

● 2 . الجانب اللُّغوي .

يحتاج المعجميُّ إلى الاستعانة ببعض الظواهر اللُّغوية عند تحليله لجزئيَّة من جزئيَّات الكلمة فنجد الخليل يصرِّح ببعض الاختلافات في نطق حروف الكلمة : « خطيب مصقع : بليغ والسَّين أحسن . والصقيع : الجليد يصقع النَّبات والسَّين قبيح » (68) . وإذا طرأ تغيير على بنية كلمة توقَّف عنده بالتحليل « يقال عضاهة واحدة وعضة أيضا على قياس عزة تحذف منها الهاء الأصليَّة كما حذفت من الشَّفة وردَّت في الشَّفاء » (69) . وقد يستدعي الأمر التنبيه إلى بعض الظواهر النحوية « العشر عدد المؤنث وذكرَت المذكَّر » (70) .

وقد ألحَّ المعجميُّون أحيانا على التَّوسيع في توضيح طريق الاستطراد وقفة مطوَّلة في ظاهرة من الظواهر الصَّوتية أو الصَّرفية أو النحويَّة أو البلاغيَّة « العزهاة ... جمعه عزهون تسقط منه الهاء والألف المماله - لأنها زائدة - لا تستخلف فتحة كقولهم مشنون وكل ياء مماله مثل ياء عيسى وموسى على فِعلى وفُعلى فهو مضموم بلا فتحة نقول عيسون وموسون ولذلك نقول في جمع أعشى

(67) أبو منصور الجواليقي - العرب تحقيق أحمد محمد شاكر ط 2 - د . ت ص 134 .

(68) كتاب العين مادة (ص ق ع) .

(69) نفسه مادة (ع . ض . ه) .

(70) نفسه مادَّة (ع . ش . ر) .

ويحيى أعشون ويحيون فهما مفتوحان في الجمع لأنهما على بناء أفعل ويفعل» (71) .

وإلى جانب هذا التوسّع النظري في بعض الظواهر يسكت المعجميون أحيانا عن بعض الخصائص التي يحتاج إليها في توضيح الكلمة من حيث البنية أو من حيث التركيب . فلا يصرحون بها . ومن هذه الخصائص المسكوت عنها نذكر على سبيل المثال لزوم الفعل وتعدّيه (72) أو الجموع غير القياسية للأسماء .

والسبب الذي به تفسّر هذه الثغرات هو أنّ التصنيف المعجمي وجّهه السياق التاريخي إلى مقاومة اللحن وحفظ اللغة من الضياع فركّز المعجميون على مواطن الإشكال وتوسّعوا فيها أحيانا حتّى تجاوزوا الحاجة وبدت لهم مواضع أخرى غير محتاجة في ذلك الظرف إلى التوضيح . ولكن بمرور الزمن وتبدّل الأحوال والمعطيات نرى اليوم أنّها من الظواهر التي ينبغي التوقّف عندها في المعجم بانتظام .

● 3 . الجانب الدلالي ..

حاول المعجميون العرب أن يحيطوا بجانب الدلالة في وحدات المعجم معتمدين ثلاث طرق متكاملة ولكنها لا تجتمع في شرح كلّ وحدات المعجم . تتمثل الطريقة الأولى في بيان العلاقة المعنوية الرابطة بين الكلمة المعنوية بالشرح وكلمة غيرها . وتلك العلاقة إمّا علاقة ترادف « يقال عَقَّ ثوبه إذا

(71) نفسه مادة (عزه) .

(72) نجد في كتاب العين اشارات غير منتظمة إلى ظاهرة التعدية وهي في الجزء الأول ط . بغداد 1967 لم تتجاوز أربع ملاحظات (ص 190 - 254 - 274 - 341) .

شَقَّه « (73) أو « العُثَّةُ السَّوسَةُ » (73) وإِما علاقة تقارب في المعنى :
« التَّهْزَعُ شبه التَّنَكُّر والعبوس » (73) وإِما علاقة تضاداً : « القعس نقیض
الحذب » (73) .

وتتمثّل الطّريقة الثّانية في إبراز مكوّنات المجال الدّلالي المحددة لمعنى
الكلمة « عسعست السّحابة أي دنت من الأرض ليلا في ظلمة وبرق » (73)
ونلاحظ هنا أنه استعمل عناصر من مجالات مختلفة ليلغ بتوضيح المعنى إلى
أقصى درجات الدّقة . فالسّحاب والأرض والظلمة والبرق من عناصر الطّبيعة
والليل والدّنو يرجعان إلى الزّمان والمكان وهذه من أدقّ الطّرق في الشّرح لا
تختلف إجرائيا عمّا توصّل إليه علم الدّلالة La Sémantique نظرياً من إمكانيّة
تقطيع دلالة الوحدات إلى معانٍ Sème أي أجزاء من المعنى تمكّن من إدراك
الفوارق المعنويّة بين وحدات يجمع بينها حقل دلالي واحد Un champ
Sémantique . وكنا أشرنا في (II . ب . 2) إلى أنّ معاجم الموضوع أثري من
معاجم الكلمة في هذا الشأن .

وتتمثّل الثّالثة في تعليل المدلول تعليلاً اشتقاقياً وذلك بالبحث عن الخيط
الدّلالي الرّابط بين المادّة الاشتقاقية والكلمة المعنويّة بالشّرح : « المعاهد :
الدّميّ لأنّه معاهد ومبايع على ما عليه من إعطاء الجزية والكفّ عنه » (74) أو
« الخزوع تخلف الرّجل عن أصحابه في مسيرتهم وسمّيت خزاعة بذلك لأنّهم
ساروا مع قومهم من سبأ أيام السّيل العرم فلما انتهوا إلى مكّة تخزّعوا عنهم
فأقاموا وسار الآخرون إلى الشّام » (74) .

(73) الخليل بن أحمد . كتاب العين . موادّ (عق) (عث) (هزغ) (قعس) .

(74) نفسه مادة (عس) ومادة (عهد) ومادّة (خزغ) .

4 - الجانب السياقي

للسّواهد قيمة وثائقية أكيدة فهي تفيدنا بمستعمل الكلمة وترجعنا بالتّالي إلى زمن استعمالها . ولئن كانت هذه القيمة أكيدة فهي محدودة باعتبار أنّ الشّواهد انحصرت تقريباً من حيث الزّمان والمكان في ما سمح به مفهوم الفصاحة ومن حيث الأصناف في الشّعر والقرآن والحديث . لهذا السّبب نجد كلمات كثيرة في المعجم لا يذيل شرحها بشاهد . فالكلمات المدرجة تحت مادّة (فزع) في كتاب العين خالية من كلّ شاهد ولا يعني ذلك بالضرورة أنّ هذه الكلمات لم تكن مستعملة أو أنّها من وضع اللّغويين لذلك نرى أنّ ما ذهب إليه رمضان عبد التّوّاب في هذا الشّأن (1 . ج . 2) في حاجة إلى إعادة نظر . ونعتبر أنّ قيمة الشّاهد الحقيقيّة في المعجم تتجاوز التّوثيق إلى سدّ الفراغ الموجود في مستوى من مستويات الشّرح . فقد يوضّح لنا الشّاهد معلومة لغويّة غير مصرّح بها ونحن في حاجة إليها : « عكف يعكف عكفا وعكوفاً وهو إقبالك على الشّيء لا تصرف عنه وجهك قال العجّاج يصف حميراً وفعلًا : فهنّ يعكفن به إذا حجا عكف النّبيط بلعبون الفترجا ... » وفي القرآن الكريم « يعكفون على أصنام لهم » ... قال الله عزّ وجلّ « وأنتم عاكفون في المساجد » (75) فقيمة الشّاهد هنا تتجاوز بيان مقام استعمال فعل عكف إلى إظهار حروف الجرّ التي يتعلّى بها . وأدرج المعجميون أنّ الشّاهد ضروريّ في شرح جلّ الكلمات ولكنهم كانوا واعين في الوقت ذاته بأنّ بعض الشّواهد لا تخلو من غموض فاستطردوا عندئذ يشرحون الشّاهد : « اعتشّ الطّائر إذا اتّخذ عشا قال يصف ناقة :

(75) الخليل بن أحمد - كتاب العين مادّة (عكف) .

يتبعها ذو كُدنة جرائض لحشب الطلح هصور هائض

بحيث يعتش الغراب البائض .

قال البائض وهو ذكر فإن قال قائل الذكر لا يبيض قيل هو في البيض سبب ولذلك جعله بائضا على قياس والد بمعنى الأب وكذلك البائض لأن الولد من الوالد والولد والبيض في مذهبه شيء واحد» (76) .

ولا يقتصر جانب السياق في نظرنا على الشواهد بل إنه يشمل أيضا إقحام الكلمة المعنوية بالشرح في مركّب من المركّبات النحوية يكون من صياغة المعجمي وبذلك يتضح مقام استعمال الكلمة واختلاف المعاني باختلاف المقام : « قبع الخنزير بصوته قبعاً وقباعاً . وقبع الانسان قبوعاً أي تخلف عن أصحابه » (77) . فالفعل هنا واحد من حيث هو دالّ ولكن المدلول يختلف باختلاف السياق أي باختلاف الفاعل الذي يسند إليه .

تبيّن إذا أنّ الكلمة حظيت لدى المعجميين العرب بشرح مستفيض استهدف جانبها التاريخي أحيانا لكن ركّز بصفة خاصّة على ما لهذه الكلمة من علاقات بمختلف أنظمة اللّغة يحتاج القارئ إلى الإحاطة بها لكي لا يلتبس عليه الفهم ويحسن استعمال الكلمة .

(76) الخليل بن أحمد كتاب العين مائة (عش) .

(77) الخليل بن أحمد . كتاب العين - مادة (قبع) .

ويجدر بنا أن نلاحظ أن الجوانب الأربعة للشرح ليس اعتمادها منتظماً في شرح كل كلمة وإنما يوجد بعضها أو كلها متى وُجد الإشكال ومتى لم تحتج الكلمة إلى أي توضيح اكتفي بإدراجها في المعجم وهي حالات قليلة في المعاجم الأولى (78) . وأكثر قلة في المعاجم المتأخرة . والتفاوت في الشرح بين كلمة وأخرى لا يعني الاضطراب وإنما يعني مراعاة جانب الإشكال أو جوانبه وهو أمر يختلف من كلمة إلى أخرى .

ورغم إدراك المعجميين مسبقاً للجوانب التي ينبغي التثبت منها في جمع الوحدات ووضعها فإنهم وجدوا أنفسهم في مرحلة التطبيق يواجهون ضغوطاً جعلتهم يختزلون بعض ما ينبغي جمعه أو يضخّون بشيء من مستويات الوضع أو يستطردون استطرادات لا يحتاج إليها القارئ بالضرورة وأهم هذه الضغوط في نظرنا غزارة المادة في المدونة التي اعتمدها والشعور المتواصل بضرورة أداء الأمانة العلمية أي بنقل كل ما جاء عن المتقدمين لحفظ اللغة من الضياع . فاتّسمت مرحلة الوضع نتيجة لذلك بمرونة في اتباع الخطّة المرسومة لكنها لم تحد عنها .

الخاتمة :

أ . لقد تبيننا من خلال هذا العمل أنّ هناك نقطتين على الأقل أثّرتا ولكنّ البحث فيهما تتجاوز حدوده مقاصدنا :

1 - الحاجة إلى دراسة معاجم المواضيع وتوجيه البحوث إليها لتبين قيمتها وخصائصها والاستفادة منها .

(78) نفسه مادة (عم) يقول : « العمامة معروفة والجمع عمام » .

2 - ضرورة دراسة مواطن الالتقاء ومواطن الاختلاف بين النحاة والمعجميين في الظواهر التي تهم الطرفين مباشرة كظاهرة الاشتقاق .

ب - إننا قصدنا بهذا العمل أن نبين قيمة التراث المعجمي دون أن نغفده أو نقدسه . فمهما بلغ التراث من الأهمية تبقى قيمته رهينة الظرف الذي أنتج فيه . وإنما حاولنا أن ننبه إلى أمرين :

1 - إن تقويم المعاجم العربية القديمة في ضوء مقاييس مستمدة مما وصل إليه المعجم عند الغربيين اليوم لا يؤدي إلى نتائج سليمة .

2 - إن ما اعتبره الدارسون ، الذين اعتمدناهم ، مأخذ على المعاجم القديمة إذا نزل في سياقه التاريخي وأدرج ضمن خصائص المعجمية العربية ووصل بينه وبين تطور الدرس النحوي عند العرب غداً من المظاهر التي كان لا بد أن تعترى المعاجم العربية في مختلف مراحل تطورها .

ج . وإذا كان لا بد من التساؤل عن قيمة دراسة التراث المعجمي بالنسبة إلى الحاضر والمستقبل فإنه يجدر بنا أن نؤكد على أن عملنا هذا بين أهم العوامل الفاعلة في تطور المعجم العربي وهما عاملان اثنان : تكيف أهداف المعجميين مع مقتضيات ظروف وضع المعجم ومواكبة حاجم لتطور الدرس اللغوي . فإذا أردنا للمعجم العربي اليوم أن يتطور فلا بد أن نتهياً لذلك بوضع نظرية للمعجم تتأسس على دراسة علمية لما نطلبه اليوم من المعجم وتستفيد مما بلوره الدرس اللساني من المفاهيم . وذلك لا يكون بغير تقدم البحث في علوم اللسان جميعاً .

دكتوراه الدولة (تابع)

| الاسم | الموضوع | تاريخ المناقشة | الجامعة |
|----------------------|---|----------------|------------------|
| محمد الحبيب حامد | Le conte oriental et son traitement dans la littérature française jusqu'à la révolution : Contribution à l'histoire des mentalités. | 26 جانفي 1989 | جامعة باريس VIII |
| عمر بالهادي | Espace et Société en Tunisie. Développement , organisation et aménagement de l'espace depuis l'indépendance. | 18 فيفري 1989 | جامعة تونس I |
| عبد الجليل القروي | La Dramaturgie de Voltaire | 14 افريل 1989 | جامعة كلارمون II |
| عبد الرزاق بنور | Rhétorique des Attitudes Propositionnelles. | 21 افريل 1989 | جامعة تونس I |
| عامر الوسلاطي | Les côtes de la Tunisie : Recherches Géomorphologiques | 22 افريل 1989 | جامعة تونس I |
| مقداد عبد الله جبريل | شعر بكر بن وائل في الجاهلية وصدر الاسلام | 24 جوان 1989 | جامعة تونس I |
| فيصل غرايبة | الهجرة بين الاقطار العربية : واقعها وانعكاساتها الاقتصادية والاجتماعية. | 29 سبتمبر 1989 | جامعة تونس I |
| احمد بانردة | المعالجات الإعلامية لحرب أكتوبر في الإعلام العربي السعودي - اذاعة - تلفزة - صحافة | 16 مارس 1990 | جامعة تونس I |
| حبيب صالحه | Poétique Maghrébine et Intertextualité | 2 افريل 1990 | جامعة باريس XIII |
| ريتا عوض | الصورة الشعرية في ديوان امرؤ القيس | 29 جوان 1990 | جامعة تونس I |
| مجاهدة الشهابي | الاحداث الجانحون بين الواقع والتطلعات | 5 جويلية 1990 | جامعة تونس I |
| انسبة احمد المنصور | شعر البحرين من القرن السابع عشر الميلادي الى الثلث الاول من القرن العشرين | 15 ديسمبر 1990 | جامعة تونس I |
| جليل احمد العريض | فكر علي بن ابي طالب كما يبدو في نهج البلاغة | 17 ديسمبر 1990 | جامعة تونس I |
| منجبي بورقو | Le Bassin Versant du Kébir - Miliane | 10 ماي 1991 | جامعة تونس I |